SOLLEN UND SEIN

IN IHREM VERHÄLTNISS ZU EINANDER.

EINE STUDIE ZUR KRITIK HERBARTS.

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR

ERLANGUNG DER DOCTORWÜRDE

IN DER

PHILOSOPHISCHEN FACULTÄT

DER

UNIVERSITÄT LEIPZIG

VON

JULIUS KAFTAN.

LEIPZIG

DRUCK VON E. PÖSCHEL & CO.

1872.

Inhalt.



Einleitung.

Kant schied zwischen der theoretischen und der praktischen Philosophie und fasste sie nur in einem von draussen hinzukommenden Denken zusammen. Wie schon die Alten das ganze Gebiet der Philosophie in Logik, Physik und Ethik abgetheilt hatten, so scheint ihm diese Eintheilung der Natur der Sache angemessen, und er findet nichts daran zu verbessern, als das Princip hinzuzuthun.[1]) Da findet sich denn, dass die Logik die formale Vernunfterkenntniss ausmacht, Physik aber und Ethik die materiale für sich in Anspruch nehmen, jene die Gegenstände und Gesetze der Natur, diese die Gegenstände und Gesetze der Freiheit behandelnd. Aber theoretische und praktische Philosophie stehn nicht bloss neben einander, weil ihr Gegenstand je ein andrer ist, sondern auch die Art und Weise, wie es hier und wie es da zu einem Wissen, zu einer Gewissheit kommt, ist verschieden — was freilich wieder mit der Verschiedenheit des Gegenstandes zusammenhängt. Die eine Erkenntniss ist speculativ, die andere ist praktisch, und beide dürfen nicht mit einander vermengt werden; es beruht eben so sehr auf Irrthum, wenn man die vermeintlichen Resultate einer dem Dogmatismus huldigenden speculativen Philosophie gegen die unmittelbare Gewissheit der praktischen Vernunft

[1]) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten S. 1.

ins Feld führt, als es grundfalsch ist, die Postulate der praktischen Vernunft für speculativ gewiss zu nehmen.

Dennoch besteht ein Verhältniss zwischen beiden und zwar der Art, dass eins dem andern dient. Das speculative Denken räumt die Einwendungen gegen die praktische Vernunft hinweg, wenn es die Hirngespinnste des Dogmatismus zerstört, und die praktische Vernunft giebt verschiedenen von der speculativen Philosophie zwar geforderten, aber nothgedrungen problematisch gelassenen Begriffen einen realen Inhalt, ja sie erlaubt dem Philosophen gar einen bescheidenen Blick durch den Vorhang, dahinter sich das Ding an sich befindet, und den er auf speculativem Wege nun einmal nicht zum Weichen bringen konnte.

Ein doppeltes Interesse scheint für diese Sonderung der beiden Gebiete zu sprechen, ein wissenschaftliches und ein praktisches. Denn was soll aus der Wissenschaft werden, die gleichgültig gegen die Interessen, auch die höchsten, der einzelnen Menschen streng die Wahrheit und nichts als diese sucht, wenn sie überall Gefahr läuft, durch das praktische Interesse ihres Meisters beeinflusst und vom graden Wege abgedrängt zu werden? Und wiederum: was soll aus der Moral werden, die um zu sein was sie ist unerschütterlich fest gegründet zu sein verlangt, wenn sie all den Schwankungen ausgesetzt ist, welche bisher wenigstens durch den nimmer ruhenden Wechsel der Systeme der speculativen Philosophie eigen waren? Und so sollte man denn meinen, es werde bei jener Scheidung fortan sein Bewenden gehabt haben, nachdem sie nun nicht bloss hingestellt, sondern auch aus einem „Princip“ abgeleitet worden war. Die Geschichte der Philosophie nach Kant belehrt uns eines andern. In ihrem Hauptzweig wenigstens war der Zug zur Einheit mächtiger, als jenes doppelte Interesse. Von Fichte an weiss man nichts mehr von einer strengen Durchführung jener Scheidung; zwar Anfangs nicht unterschiedslos, aber doch immer zu demselben Bau verwandte man jenes und

dieses Material, und nur auf die Resultate gesehn brachte man es viel weiter als Kant, so viel weiter, als ein bescheidenes Wohnhaus auf der Ebene der Erfahrung von einem Thurm überragt wird, der mindestens bis an den Himmel reicht.[1]) Aber wir lassen hier diese Richtung der nachkantischen Philosophie, ohne nach der Ableitung der Resultate zu fragen; denn wir haben sie nur erwähnt, um ihr die andere Richtung gegenüberzustellen, die in diesem Punct dem Meister treu bleibt, ja über ihn hinausgeht.

Jenes oben genannte doppelte Interesse, ein edler Eifer für die Sicherstellung des Fundamentes aller Moral nicht minder, als die Treue des strengen Wächters über die Reinheit der Wissenschaft[2]) hat Herbart bewogen, energischer noch als Kant die Trennung der Ethik und Physik oder, um genauer an Herbart anzuschliessen, der Metaphysik zu verfechten. Ja, seine Kritik wendet sich, was grade diesen Punct betrifft, wiederholt gegen Kant, und zwar, um statt der mangelhaften Durchführung des Princips bei diesem eine consequentere zu verlangen und zu geben. Er will das Band zerschnitten wissen, durch welches Kant die theoretische und die praktische Philosophie noch verbunden hatte; mag es immerhin der Ethik zu gut kommen, wenn die mit ihr unverworrene richtige Metaphysik die falsche vertreibt — das würde er sicherlich als eine auf die Metaphysik gesehn „zufällige Ansicht“ von dieser gelten lassen, — aber die Stimme der praktischen Postulate, die bei Kant, wenn auch zaghaft genug, doch noch immer hineinklingt in die theoretische Philosophie, soll ganz verstummen und die Metaphysik unbehelligt ihr Geschäft verrichten lassen. Die Metaphysik hat es mit dem Realen zu thun, das Reale ist einfach, also liegen in seiner ursprünglichen Qualität keine Verhältnisse, die Aesthetik aber — und von ihr ist die Ethik oder

---

[1]) Kritik der reinen Vernunft (Erste Ausgabe) S. 707.

[2]) Metaphysik' § 120. I. S. 352 ff. § 125. I. S. 383 (citirt nach Hartensteins Ausgabe der Werke).

praktische Philosophie ein Theil — hat es mit dem Aesthetischen zu thun, und das Aesthetische bloss als solches betrachtet ist irgend ein Verhältniss, welches besteht zwischen seinen Gliedern, folglich, da es mit der Trennung der Glieder verschwindet, nicht real.[1]) So können sich beide in keinem Puncte berühren, sie erwachsen *neben* einander auf demselben Boden des Gegebenen und bleiben allemal, wenn richtig entworfen, unverworren.

Kant trennt die theoretische und die praktische Philosophie, aber je ihr Gegenstand, das Sein und das Sollen bleibt für ihn noch in einander, und von daher gehn Beziehungen mannichfacher Art herüber und hinüber. In Herbarts Philosophie sind Sein und Sollen selbst von einander getrennt, es findet eine gänzliche Unabhängigkeit beider Statt, aus dem Sein folgt niemals ein Sollen noch umgekehrt,[2]) und desshalb sind die unmittelbaren Beziehungen zwischen den Wissenschaften von jenem und von diesem gründlich abgebrochen — nur durch die Psychologie führt noch ein Weg von der einen zur andern; denn die Metaphysik läuft in ihrer Anwendung nach der einen Seite in Psychologie aus, und die praktische Philosophie nimmt wenigtens ihren Rohstoff — die Willensverhältnisse — aus dieser. —

Von dieser Nebeneinanderstellung des Sollens und Seins, der Aesthetik und der Metaphysik aus werden nun alle diejenigen Gestaltungen der Philosophie angefochten und bekämpft, welche da meinen, Metaphysik und Ethik seien in ihrem Ursprung Eins „nämlich Erkenntniss jener höchsten Einheit, welche bei Spinoza Substanz, bei Schelling das Absolute, der Ungrund, oder wie sonst immer genannt wird.“[3]) Auf ein solches höchstes Wissen muss gründlich Verzicht geleistet werden, ein System als ein geschlossenes Ganzes, dessen Theile nur aus dem Ganzen können verstanden wer-

---

[1]) Metaphysik § 124. I. S. 381.

[2]) Metaphysik § 39, Anm. 1. S. 132.

[3]) Metaphysik § 120. I. S. 353.

den, also ein Werk der Kunst oder des Plans giebt es gar nicht, die Erkenntniss geschieht von verschiedenen Puncten aus und zwar, wo sie geschieht, mit Nothwendigkeit, so dass da für die Kunst kein Platz offen bleibt.[1]) In dieser Polemik hat die Nebeneinanderstellung ihre Wahrheit. Wo der Zug zur Einheit dem Gegebenen, um dessen Erklärung es sich doch so oder so in aller Philosophie handelt, Gewalt anthut, wo die Erkenntniss vom einen zum andern überspringend und, was von jenem gilt, ohne weiteres auf dieses übertragend eine künstliche Einheit erzeugt, da leidet nicht bloss die Wissenschaft, sondern auch das Sittliche läuft Gefahr, seine Autorität einzubüssen, und der religiöse Glaube gar wird dem Pantheismus gebunden überliefert. Es fragt sich aber, ob dem nicht genügend begegnet wird, wenn man den specifischen Unterschied des Natürlichen und des Sittlichen nur festhält; es fragt sich, ob man deshalb einen Weg einschlagen muss, der dazu führt, eine fundamentale Kluft[2]) zwischen dem Sollen und dem Sein zu befestigen.

Denn gegen diese tragen wir Bedenken. Herbart meint, man könne es dem unverkünstelten Verstande ohne weiteres anmuthen, sich ursprünglich zu besinnen, dass er, wenn das Sein und das Sollen gesucht wird, in zwei ganz verschiedene Richtungen ausschaue.[3]) Wir meinen, der unverkünstelte Verstand wird ohne weiteres stets das Sollen für etwas halten, das im Seienden vorhanden ist, und wenn man ihn vermittelst der Herbartschen Lehre vom Seienden, von dem, was Ist, behörig über das Sein belehrt und ihm sagt, dass und wie, wenn vom Sollen die Rede sei, man sich auf einem ganz andern Gebiet befinde, so wird er vor allem die Frage aufwerfen und auf deren Entscheidung dringen: ob denn das Sollen es überhaupt zu thun habe mit dem, was Ist oder nicht? und wenn die Antwort auf letzteres hinausliefe,

[1]) Metaphysik § 123. Zusatz I. S. 380.
[2]) Metaphysik § 205. II. S. 82.
[3]) Metaphysik § 120. I. S. 353.

dann spränge die Gefahr für das Sittliche, die zu einem Anlass der Scheidung wurde, gerade aus der Scheidung hervor, zwar nicht so, dass das Fundament des Sittlichen in allerlei Schwankungen eines theoretischen Philosophirens verflochten würde, wohl aber so, dass es für einen consequenten Denker mit der Sittlichkeit überhaupt vorbei wäre. Was nach Herbarts Vermuthung einst der Geltung der eleatischen Philosophie nicht zum mindesten Abbruch gethan, die Furcht nämlich, es möchten die sittlichen Wahrheiten mit dem, wovon sie gelten, in den Abgrund des Scheins versinken[1] — das erhebt sich gegen seine eigne Philosophie. Ist das Sollen Sein oder Schein, oder wenn ein mittleres zwischen beiden[2], wem gehört es dann im letzten Grunde an? Das ist die Frage, die sich aufdrängt, und die sich weder als ungehörig abweisen, noch durch eine halbe Antwort befriedigen lässt, sondern eine runde und klare Antwort haben will.

Das ist in vorläufiger, flüchtiger Skizzirung der Punct, auf den es uns ankommt, und um dessen willen wir die nachstehende Untersuchung unternehmen. Von ihm aus möchten wir die Philosophie Herbarts in Betrachtung ziehn, so vollständig, als dieser Punct es fordert, aber auch nicht darüber hinaus. Jene Frage soll der Nerv der Erörterung sein. Und damit glauben wir die Meinung des an die Spitze gestellten Themas klar gemacht zu haben.

Es wird nun für die Untersuchung selbst vor allem darauf ankommen, ihre Basis, nämlich die Lehre Herbarts vom Sein und Sollen und deren Verhältniss zu einander darzustellen, dann werden sich die Ausgangspuncte für eine kritische Erörterung von selbst ergeben.

---

[1]) Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie (4. Ausgabe) § 143. S. 212.

[2]) Psychologie als Wissenschaft, neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik (Erste Ausgabe) II. S. 432.

I.

Die Basis der Untersuchung.

Die Philosophie Herbarts ist trotz ihrer verschiedenen Ausgangspuncte ein Werk aus einem Guss, ein Vorzug, den sie mit der Philosophie jedes consequenten Denkers theilt. Darum giebt es aber auch einen Punct in ihr, der bestimmend für das Ganze wird, nicht bloss für die Metaphysik, in der er wurzelt, sondern auch für die praktische Philosophie, die von der Metaphysik doch geschieden ist. Dieser Punct ist die Lehre vom Sein und dem entsprechend vom Seienden, von dem, was Ist. Ohne diese Lehre, so wie sie sich bei Herbart gestaltet, wäre die ihm eigenthümliche Gestaltung der Philosophie in allen ihren Theilen gar nicht. Auf diesen Punct werden wir daher vor allem eine sorgfältige Aufmerksamkeit zu richten haben.

Die „alte“ Metaphysik d. h. die vor Kant herrschende der Wolfschen Schule stellte das Mögliche an die Spitze und fand darin den Stoff für das Denken, dem somit ein nach Möglichkeit weites Feld der Bewegung von vorn herein gesichert war. Der irgendwie vorhandene Begriff hat für sich schon Dasein auch über seine logische Existenz hinaus, seine Essenz wird durch eine Definition entwickelt, und es ist erst eine nachgeborene Frage, ob dieser Essenz auch in Wirklichkeit Existenz zukomme. So hebt sich aus dem weiten Umfang des Möglichen das Wirkliche heraus,

die Existenz wird geradezu ein zur Möglichkeit hinzukommendes complementum possibilitatis genannt. Wäre nun die Frage, ob diesem oder jenem Wirklichkeit zukomme, stets aufs schärfste gefasst und nach den richtigen Kriterien entschieden worden, so wäre der Fehler zwar geblieben, aber als ein Fehler der Methode hätte er die Metaphysik nicht in dem Maass verwirren können wie geschehn. Doch das Auge, einmal an die halbe Existenz des Möglichen gewöhnt, wurde stumpf gegen die haarscharfe Grenze zwischen dem, was ist, und dem, was nicht ist. Die disjunctive Frage, ob etwas sei oder nicht, konnte nicht in ihrer Vollständigkeit und daher nicht in ihrer entscheidenden Bedeutung begriffen werden, solange ein Mittelding zwischen beiden wie die Möglichkeit für den Ausgangspunct der Philosophie genommen ward. Das bekannteste Beispiel, wie man, in diesem Vorurtheil befangen, durch bloss logische Künste den Sprung aus dem Möglichen ins Wirkliche machte, ist der Begriff des ens realissimum, welchem die Existenz unmittelbar auf alle Fälle sicher sein sollte, weil sie zum Begriff gehöre. — Diesem Treiben machte wenigstens vorläufig Kants Scharfsinn ein Ende, dessen hierauf bezügliche Kritik gerade beim ens realissimum einsetzte. Es ist ein Widerspruch, — so hielt er den Philosophen jener Schule entgegen — wenn Ihr in den Begriff des Dinges, welches Ihr lediglich seiner Möglichkeit nach denken wolltet, es sei unter welchem versteckten Namen, den Begriff seiner Existenz hineinbrachtet. Sein ist offenbar kein reales Prädicat, es ist bloss die Position des Dings. Der Begriff mag so viel enthalten, wie er will, so müssen wir doch aus ihm hinausgehen, um seinem Gegenstand Existenz zu ertheilen. Das Wirkliche enthält nichts mehr als das bloss Mögliche, 100 wirkliche Thaler enthalten nicht das mindeste mehr als 100 mögliche.[1]) Und Herbart urtheilt: wenn Kant auch nur diesen (zuletzt citirten)

---

[1]) Kritik der reinen Vernunft. Erste Ausgabe S. 597, 98, 99, 600.

einzigen Satz geschrieben hätte, so würde schon daraus erhellen, dass er ausserhalb des alten Vorurtheils stand und den wahren Begriff des Seins besass.[1]) Auf diesen aber, wie er sich bei Kant zuerst vernichtend gegen die alte Schule erhebt, kommt es Herbart vor allem an. Nicht zum wenigsten um das alte Vorurtheil zu zerstören, ist die historische Einleitung in die Metaphysik geschrieben. Denn mit dem, was Ist, hat es die Metaphysik zu thun, und erst wenn man weiss, was da ist, und was das heisst, dass es ist, erst dann ist daran zu denken, dass die in ihr vorliegende wissenschaftliche Aufgabe richtig kann vollzogen werden.

Was ist denn das Sein? Ein oder vielmehr der Hauptpunct in diesem Begriff ist schon oben mit den Worten Kants genannt worden. Wenn einem Ding Existenz oder Sein beigelegt wird, so ist das nicht etwa eine Eigenschaft desselben, die neben andern Eigenschaften von diesem Ding auch gelten soll, sondern das Ding wächst dadurch um gar nichts, es bleibt ganz dasselbe, ob ihm das Sein zugeschrieben wird oder nicht. Wenn freilich alle weiteren das Ding betreffenden Fragen erst dann von Interesse sind, wenn sich die erste Frage nach dem Sein überhaupt dahin entschieden hat, dass es ist, so können doch jene unabhängig von dieser aufgeworfen und abgehandelt werden, sobald nur das Gedankenbild, der blosse Begriff des Dings dem Denken gegeben ist. Mit Einem Wort: dadurch, dass von einem Ding gesagt wird, es sei, wird von diesem Ding selbst gar nichts ausgesagt; wir waren bei dieser Aussage gar nicht mit dem Gegenstand, sondern nur mit uns selbst beschäftigt, indem wir nämlich dem von uns gesetzten Gegenstand gegenüber uns dahin entschieden, es solle bei der einmal geschehenen Setzung sein Bewenden haben.

Aber dann sind wir wohl Herrn über die Dinge und können das Sein austheilen nach unserm Belieben, geben

---

[1]) Metaphysik § 32 I. S. 117 u. 18.

und wieder nehmen, je wie es uns ansteht? Ja, wenn nur das Gegebene nicht wäre! Ständen die Dinge so unter unsrer Botmässigkeit, dann wären sie blosse Begriffe, und es existirte im Grunde gar nichts, und wäre nichts Gegebenes da. Es handelt sich daher bei der Frage nach dem Sein allerdings nur um uns und nicht um die Gegenstände, sofern man auf die Qualität dieser sieht; es handelt sich aber dabei wiederum gar nicht um uns, sondern nur um die Gegenstände, sofern man auf das Recht sieht, ihnen das Sein beizulegen oder nicht.

Das Gegebene ist der feste Punct, woran jene Gedankenwendung zerbricht. Mit ihm ist allererst die Frage überhaupt da, ob etwas als seiend gesetzt werden solle oder nicht, ja es drängt uns selbst eine solche Position unablässig auf in der Empfindung, eine Setzung der Art, wie wir sie vorhin verlangt, eine absolute Position, eine solche, die in sich selbst trägt, dass es bei ihr sein Bewenden haben müsse. Wäre nun jede Empfindung rein und für sich, dann könnte die Frage nach jener Position gar nicht erst aufgeworfen werden, weil die Antwort dann vor aller Frage schon da wäre. Aber keine Empfindung ist rein und für sich. Sie bildet nur die Materie der Erfahrung, deren Formen stammen nicht aus ihr. Daher waren diese — wie Raum, Zeit, Ding, Bewegung — von jeher ein Gegenstand der Skepsis. Gehören sie wirklich zum Gegebenen, werden nicht erst von uns in dasselbe hineingetragen? Wer hat denn je eine Entfernung zwischen zwei Dingen gesehn? wer eine Zwischenzeit zwischen zwei Tönen gehört? wo war ein Ding und nicht bloss dessen Eigenschaften je gegeben? wo die Veränderung, wo der Wechsel? So stürzen die Formen der Erfahrung zusammen, höchstens das Ich bleibt übrig als ein rettender Anker im allgemeinen Schiffbruch. Dieses *scheint* für sich gegeben, die Formen der Erfahrung sind es weder für sich noch in der Empfindung: mithin sind sie überhaupt nicht. Aber Keiner kann diese Vernichtung alles

Denkens länger als einen Augenblick ertragen, und wieder aufblickend aus der Vertiefung in die Skepsis fühlt sich auch Jeder sofort von gegebenen Gestalten, Zeiträumen, Dingen und Veränderungen ergriffen: indem er sich dann weiter erinnert, dass, wenn all dies nicht gegeben wäre, sondern aus uns erst hineingetragen würde, man es willkürlich müsste verändern können, kommt er von selbst zu dem Schluss, dass die Formen der Erfahrung doch wohl durch das Seiende bedingt sind. So dringt der Zweifel allerdings nicht durch, allein der Kinderglaube, alles, was mit Augen gesehn, mit Händen betastet werde, sei real, der ist nun doch ein für alle Mal dahin. Und so entspringt die Frage, wo es denn nun durch das Denken zu einer solchen Setzung kommen könne, die dem Gesetzten das Sein zuschreibt. In der Empfindung war sie unmittelbar. Aber das nützte uns nicht; denn an den Empfindungen kleben die Formen der Erfahrung, und diese wollen die absolute Setzung nicht vertragen, ob wir uns gleich weder von ihnen los machen können im Leben, noch sie ohne weiteres aus dem Denken verbannen, folglich: was empfunden wird, das Ist, was gedacht wird, nicht so; in dem Denken ist das Sein nicht unmittelbar gegeben, wie in der Empfindung. Hier muss die absolute Position erst erzeugt werden aus der Aufhebung ihres Gegentheils. Das Denken selbst, losgerissen vom Empfinden, setzt nur versuchsweise mit Vorbehalt der Zurücknahme. Verzicht leisten auf diesen Vorbehalt, das heisst etwas für seiend erklären. Und daraus wird erhellen, was bei Herbart das Sein ist.

Was ist denn aber das Seiende? Das ist die weitere Frage, die entsteht, eine Frage, die nicht scharf genug von der zuerst aufgeworfenen nach dem Sein unterschieden werden kann. Hier handelt es sich jetzt um Qualität, vorher schlechterdings nicht um solche, hier wird gefragt nach dem Was, vorher nur nach unsrer Art und Weise, es zu setzen. Wie finden wir dieses Seiende, diese Qualität? Wir haben keinen andern Weg, die Qualität zu bestimmen, als

den, dass wir die durch die absolute Position gemachten Forderungen an das, was so gesetzt wird, entwickeln. Aber die absolute Position, das Sein sagt ja gar nichts aus über die Qualität des Seienden, wie wir das oben so nachdrücklich betont — und doch soll daraus die Qualität entwickelt werden? Wer so einwendet, bedenkt nicht, dass es ein andres ist, ob ich das, was in einem Begriff liegt, als positive Prädicate auseinanderlege, oder ob ich einen Begriff zur Richtschnur nehme, nicht um zu entwickeln, was von dem Ding, von dem dieser Begriff gilt, eben desswegen auch gelten muss, sondern um zu zeigen, was, weil dies von einem Ding gilt, desswegen alles — nicht von ihm gelten kann. Und in der zuletzt genannten Weise soll hier das Sein bei Bestimmung der Qualität dienen. Es ist niemals Realgrund, wohl aber für uns Erkenntnissgrund der Qualität, soweit es denn einen solchen geben kann. Freilich wird es daher auch nicht zur lebendigen Quelle, aus der eine Eigenschaft nach der andern für das Seiende hervorgeht oder sich uns offenbart. Das kann es nach allem bisherigen niemals werden, da es aber doch der einzige Erkenntnissgrund der Qualität ist — d. h. in der reinen Begriffsbestimmung, um die es sich hier handelt — so folgt, dass alle Aussagen über diese rein negativ sein müssen: ein Punct, den Herbart nicht scharf genug hervorhebt, wie er denn überhaupt über das Princip, die Bestimmungen der Qualität durch die absolute Position zu finden, in der sonst gerade nicht gedrängten Darstellung seiner Metaphysik ein wenig allzu flüchtigen Fusses hinwegeilt.

Die Aussagen über die Qualität müssen rein negativ werden, so haben wir gesagt. Der Hergang ist eben dieser. Was wir im gemeinen Denken ohne weiteres arglos als real setzten, das steht vor uns. Nachdem wir uns nun aber besonnen haben, dass etwas, um real zu sein, absolut gesetzt werden muss, und weiter eingesehn haben, dass das Ding diese absolute Position nicht verträgt, heben wir an, das

Ding alles dessen zu entkleiden, um wessen willen es so ist: was schliesslich übrig bleibt, das ist das Reale, das wir uns dann freilich auch hüten werden mit einem bestimmteren Namen zu nennen. Sehen wir uns darauf hin die einzelnen Bestimmungen der Qualität näher an! „Unmittelbar klar ist zuvörderst, dass, wenn wir die absolute Position festhalten wollen, wir uns vor ihrem Gegentheile, den Negationen und Relationen hüten müssen.“ So Herbart,[1]) und das scheint unbestreitbar. Darin, dass etwas absolut gesetzt ist, liegt unmittelbar die Ausschliessung der Negation. Dies ist mit jener Setzung da, die Aussage davon ist gar keine neue, sondern dieselbe von der absoluten Position, nur anders gewandt. Dass ferner das absolut gesetzte Reale alle Relation von sich abweist, die dasselbe, es von diesem und jenem andern abhängig machend, nothwendig in seiner absoluten Position erschüttern müsste, ist gleichfalls klar, ebenso aber auch, dass die Aussage auf einem rein negativen Urtheil beruht. Es ist der erste Schritt dazu, das Ding zu einem Realen zu hypostasiren. Der folgende Satz: „Die Qualität des Realen ist schlechthin einfach“ scheint positiv zu sein. Der dafür geführte Beweis offenbart die negative Basis. Gesetzt — heisst es — das Reale sei zusammengesetzt, dann enthält es wenigstens zwei Bestimmungen A und B, davon die eine ohne die andre nicht gesetzt werden kann, ohne dass jedoch beide zusammen eine einfache Einheit bilden, was der Voraussetzung widerstreiten würde. Diese Relation aber, dass das eine, um gesetzt zu werden, der Setzung des andern bedarf, ist das gerade Widerspiel der absoluten Position. Mithin ist bewiesen, dass das Reale *nicht zusammengesetzt*, also einfach ist. Wir sind einen Schritt weiter gekommen, wir haben das Zusammengesetztsein von dem Realen ausgeschlossen. Diesem folgt die Quantität von selbst. Denn gesetzt die Quantität hätte Zugang zur Qualität, so

---

[1]) Metaphysik § 205. II. S. 81.

wären in dieser Theile gegeben, die entweder völlig getrennt oder unauflöslich verbunden sein müssten. Im ersten Fall könnte die absolute Position erfolgen, aber nicht für die aus den getrennten Theilen sich zusammensetzende Einheit, sondern für jeden einzelnen Theil; im zweiten Fall käme ein mehrfaches Reale heraus, was dem erwiesenen Satz von der Einfachheit des Realen widerspricht. Und damit ist die Reihe der Sätze über die Qualität des Realen geschlossen; denn was Herbart dem letzten Satz anfügt, dass durch den Begriff des Realen nicht gegeben werde, wie vieles sei, das giebt sich gar nicht als eine weitere Bestimmung der Qualität, sondern dieser Satz ist nichts als eine bei der Ausschliessung der Quantität angebrachte Cautele, die im gegenwärtigen Zusammenhang weder gefordert wird, noch von Interesse ist. Es soll dadurch nur dem als künftig vorausgesehenen Missverständniss vorgebeugt werden, das etwa die Vielheit im Seienden, die ausgeschlossen wurde, mit der Vielheit des Seienden verwechseln möchte. Sollte aber Einer aus der Ausschliessung der Negation beweisen wollen, dass auch die Vielheit des Seienden müsse ausgeschlossen werden, weil sonst jedes Reale alles das, was die andern sind, nicht sei und also Negation an sich trage, so liegt auf der Hand, dass er das Seiende mit der Zusammenfassung desselben im Denken verwechselt hat; denn erst aus dieser Zusammenfassung springt es hervor, dass das eine nicht ist, was das andre. Das ist also die Qualität des Realen: gänzlich positiv und affirmativ, schlechthin einfach, der Quantität schlechthin unzugänglich. —

Wir wollen noch ein Paar abgeleitete Bestimmungen hinzufügen, um daran vielleicht später einen Fingerzeig zu haben, wo die von Herbart geforderte absolute Position in Wahrheit zu ihrem Recht kommen kann. Im Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie heisst es[1]) gelegentlich einer

---

[1]) § 137 S. 198.

Erörterung des Satzes, dass alle Quantität vom Realen auszuschliessen sei, es komme demselben in der Zeit die ganze Ewigkeit zu, aber ohne Unterscheidung der Momente. Das ist nichts Neues, noch wird es für etwas Neues gegeben. Wenn wir von irgend etwas die Existenz behaupten und doch die Zeit von dieser Existenz schlechthin ausschliessen wollen, dann sagen wir, dass es ewig sei. Wir müssen daher dem schlechthin und desshalb gegen die Zeit unzugänglich gesetzten Realen Ewigkeit zuschreiben. Damit geben wir ihm kein positives Prädicat, sondern wir zeigen nur an, dass wir uns hier mit der Setzung hinter alle Zeit flüchten. Es kommt uns auch nur auf den Namen an, auf diese Art und Weise, die Ausschliessung der Zeit auszudrücken. In der grösseren Psychologie ferner wird im § 149 mit Anmerkungen in einer nicht genug zu beherzigenden Abhandlung der Begriffe des Unendlichen und des Unbedingten das Reale einfach für das Unbedingte genommen. Es folgt das unmittelbar aus dem Satz von der Ausschliessung der Relation, es ist kein positives Prädicat. Es kommt uns wiederum nur auf den Namen an, der sonst bekanntlich in einem andern Zusammenhang aufzutreten pflegt so wie das Ewige.

Alles bisherige war nun noch nichts als Analyse von Begriffen. ohne feste Anknüpfung im Gegebenen.[1] Wir wissen noch nichts, als dass ein Reales gesetzt werden muss. Dazu zwingt uns das Gegebene durch die Empfindung und zeigt uns in ihr zugleich, wie diese Setzung beschaffen sein muss, was es heisst, etwas für seiend erklären. Zu diesem Gegebenen wenden wir uns jetzt und treten mit den gewonnenen Resultaten an dasselbe heran. Wenn wir aber recht gesehn haben, dass die Bestimmungen der Qualität des Seienden bloss negative Aussagen sind, und das Reale nichts als der Rest, der übrig bleibt, wenn wir das Ding aller seiner Bestimmungen entkleiden mit Ausnahme

---

[1]) Metaphysik § 213 II. S. 98.

der einzigen, dass es Ist d. h. absolut ist — werden wir uns denn da noch wundern, dass die lebendige Wirklichkeit des Gegebenen sich auf Schritt und Tritt dagegen sträubt, als ein solches Reale absolut gesetzt zu werden? oder mit andern Worten: dass nun überall im Gegebenen Widersprüche begegnen? Freilich sollen diese schon abgesehn von den Begriffen des Seins und der Qualität vorhanden sein; es scheint uns aber, dass diese Begriffe überall den stillschweigend als selbstverständlich genommenen Hintergrund der Widersprüche abgeben. Doch — wie dem nun auch sei, jedenfalls treten dem mit den Herbartschen Begriffen des Seins und des Seienden ausgerüsteten Philosophen jetzt in dem Gegebenen Widersprüche entgegen, vor allem das Ding mit mehreren Merkmalen und die Veränderung. Diese und die Lösung der in ihnen aufgegebenen Probleme durch die Methode der Beziehungen können wir hier nicht in Betracht ziehn, wir referiren nur, dass die Lösung auf das Zusammen mehrerer Realen, die dann fälschlich als Ein Ding erscheinen, ferner auf deren Kommen und Gehn und damit auf das wirkliche Geschehn führt — um hier den Faden wieder aufzunehmen.

Das wirkliche Geschehn steht dem scheinbaren gegenüber, beide haben nichts mit einander zu schaffen, nur dass der Schein überall hinweist auf ein Sein. Man soll sich auch nicht täuschen lassen durch den Ausdruck „wirkliches Geschehn“, soll nicht alle seine an der Sinnlichkeit klebenden Begriffe unter diesem Titel wieder hineintragen in das Reale, das hiesse geradezu: mit vollen Segeln in den Abgrund fahren. Vielmehr: das Seiende bleibt sich selbst gleich, unbekümmert um alles Geschehn; von ihm aus werden wir zu gar keiner weiteren Aussage getrieben als zu dieser: das Reale ist, was es ist. Aber das Gegebene treibt uns darüber hinaus; denn dies wird durch jenen Satz nicht erklärt. Dies also zwingt uns, die Analogie eines Geschehens im Realen zu denken, doch muss es so geschehn, dass da-

durch nicht die wandellose Selbstgleichheit desselben verletzt oder gar aufgehoben wird. Dazu dienen uns nun die zufälligen Ansichten. Das Wesen dieser besteht darin, dass ich eine dem Gegenstand selbst ganz zufällige Zerlegung desselben vornehme, um irgendwo eine Rechnung bequemer zu machen oder mir ein anderes Geschäft zu erleichtern. So kann es für den Mathematiker von Werth sein, die Grösse x in die andre I + X — I umzusetzen, aber für das x ist diese Umsetzung völlig gleichgültig; dass x dem gleich sei, ist eine zufällige Ansicht von demselben. Solche zufällige Ansichten haben wir in Anwendung zu bringen. Zunächst leuchtet ein, dass das Gegebene uns sofort zwingt, eine Vielheit des Seienden, der Realen anzunehmen, schon das erste Problem des Dings mit mehreren Merkmalen stellt das ausser Zweifel. Es giebt viele Reale; wie viele, ist für uns unbestimmbar und gleichgültig. Diese Realen vergleichen wir vermöge der zufälligen Ansichten, zerlegen in Gedanken die unzerlegbaren, um sie zu vergleichen. Was wir da von ihrem gegenseitigen Verhältniss finden und aussagen, das berührt sie selbst garnicht, sie bleiben sich unveränderlich schlechthin selbst gleich, aber es leistet uns für unser Geschäft die wichtigsten Dienste. So ist z. B. bei Vergleichung der Farben Roth, Blau, Violett es ihnen ganz gleichgültig, dass Roth dem Violett näher steht als dem Blau, und doch urtheilen wir mit Recht so: das ist eine zufällige Ansicht von diesen Farben. Ebenso steht unter den Tönen gis dem cis weniger entgegen als a und mehr als g, das ist aber jedem einzelnen Ton für sich betrachtet gleichgültig, es ist nur eine zufällige Ansicht von den Tönen. So nun sollen die Qualitäten gedacht werden, dass dem A ein B mehr entgegen sei als ein drittes, C — nicht willkürlich, sondern weil das Gegebene dazu zwingt. Aus diesem Gegensatz geht das wirkliche Geschehn hervor, nicht so, dass zwei Reale einander *wirklich* ganz oder zum Theil aufheben — nicht ganz; denn dann

wäre das eine Reale eine Negation, nicht zum Theil; denn Reale haben keine Theile — sondern so, dass sie vermöge des Gegensatzes in der Lage, in der sie sind, wider einander bestehn. Ihr Zustand ist Widerstand. Störung sollte erfolgen, Selbsterhaltung hebt die Störung auf, dergestalt, dass sie gar nicht eintritt. —

Dies, die Negation der in der Störung beabsichtigten Negation, die Selbsterhaltung ist das wirkliche Geschehn. Jedes Wesen ist an sich von einfacher Qualität, aber die vielerlei Wesen lassen sich vielfach vergleichen, und so kommt es zu vielfachen Selbsterhaltungen; denn jede derselben ist auch in dem *einen* Realen eine andre je nach Verschiedenheit des Realen, durch das Zusammen mit welchem sie hervorgerufen wird; nur liegt diese Eigenthümlichkeit nicht im Gebiete des Seins, sondern des Geschehns. Mit dem, was sonst Geschehn heisst, hat *dies* Geschehn offenbar gar nichts zu schaffen, es ist nur die in der Tiefe liegende, durch die Speculation bloss gelegte Wurzel des Scheins, in dem wir dahin leben, ohne uns der Täuschung bewusst zu werden, und ohne dass solches von einem andern als dem philosophischen Denker verlangt werden kann. —

So weit die Lehre von dem Seienden und dem damit zusammenhängenden wirklichen Geschehn. Schon durch die Annahme des letzteren sind wir von der kahlen Höhe der Abstraction, auf der wir bei Zerlegung der Begriffe standen, wieder hinabgestiegen und haben uns der Ebene der Erfahrung genähert; denn um ihretwillen kam es zu jener Construction. Auf diesem Wege geht es nun weiter. Aus den entwickelten Principien wird in der Synechologie das Stetige — d. h. Raum, Zeit, Bewegung, Materie — erklärt, so weit denn dies Problem in die Metaphysik gehört. Wir können darauf nicht eingehn. Die Hauptsache, dass alles dies nicht zum Seienden, sondern nur zum objectiven Schein gehören kann, ist nach dem bisherigen schon klar. Durch die Synechologie führt dann der Weg zu dem einen Theil

der angewandten Metaphysik, nämlich der Naturphilosophie. Ebenso geht es durch die Eidologie in die Psychologie, in welcher Wissenschaft wir zu den sichersten Resultaten kommen können, weil es sich darin um unser eignes geistiges Leben handelt, und desshalb die synthetische Construction sicherer als anderswo durch Analyse der Erfahrung controlirt werden kann.

Mit ihrer kritischen Spitze wendet sich die Psychologie Herbarts vorzüglich gegen die Vielheit der Seelenvermögen und gegen diese überhaupt, die als mythologisch bezeichnet werden. Die Seele ist ein einfaches Wesen, und ein Geschehn ausser der Selbsterhaltung findet auch in ihr nicht Statt. Diese Selbsterhaltung ist die Empfindung, die sich dann unmittelbar in eine Vorstellung umsetzt und als solche auch bleibt, wenn der äussere Grund der eigentlichen Empfindung sich entfernt hat. Die Vorstellungen sind eins, weil sie in der selben Seele sind, sie würden ganz zusammenfallen, wenn sie sich nicht unter einander hemmten. Das thun sie aber, und aus diesen ihren Hemmungen, dann wieder Complicationen und Verschmelzungen u. s. w. muss die ganze reiche Mannichfaltigkeit des geistigen Lebens begriffen werden, nicht bloss das Denken im engeren Sinn, sondern auch das Begehren, das Wollen, das Fühlen, kurz — alles, was wir im menschlichen Gemüth vorfinden. Die sogenannten Seelenvermögen sind nichts als die allgemeinen Begriffe, die je eine bestimmte Klasse von psychologischen Erscheinungen unter sich begreifen. Sie dienen so wenig dazu, die Vorgänge in der Seele zu erklären — wie sie doch müssten, wenn sie ihnen zu Grunde lägen — dass sie vielmehr, von ihnen abgezogen, aus ihnen erklärt werden müssen. Also: an und für sich ist die Seele ein Reales, von dem gilt, was von den andern, aber auch nichts weiter; zu einem geistigen Leben kommt es in ihr erst durch ihr mannichfaltiges Zusammen mit andern Realen, daher denn auch das Sollen ihr nichts Ursprüngliches ist, nicht etwa ihre eigenste Natur

2*

trifft, sondern erst als eins unter den mannichfaltigen Producten des psychologischen Mechanismus entsteht. Wir wollen dasselbe jetzt näher ins Auge fassen. —

Einige Vorurtheile mögen denn da zuerst in Ansehung desselben hinweggeräumt werden, Vorurtheile nämlich in den Augen Herbarts. Zuerst und vor allem dieses, als ob es sich bei der praktischen Philosophie, bei der Aufweisung des Fundamentes aller Moral um *Gegenstände* des Willens handelte, und von ihnen her das Wollen jedes Mal seinen Werth oder Unwerth erhielte. Das wäre der Tod aller Moral! Nicht oft genug kann Herbart es daher als das grossartige Verdienst Kants um die praktische Philosophie hervorheben, dass er gezeigt hat, wie lediglich die Form das Object der ethischen Beurtheilung ist — ja, wenn er all das Verkehrte bedenkt, was im Namen der praktischen Philosophie grade in diesem Punct ist zu Tage gefördert worden, erscheint es ihm schier als ein Wunder, dass Kant hier in einsamer Grösse das Richtige getroffen und gelehrt. Und wenn er anderswo[1]) tadelt, dass der kategorische Imperativ nicht angiebt, *was* wir sollen, so will dieser Tadel nur die Ueberspannung des Princips treffen, die mit dem Beurtheilten das Urtheil selbst zur blossen Form macht; denn so sehr Herbart in ersterer Beziehung Kant beifällt, so wenig darin, wie er schliesslich selbst die letzten Elemente des Sittlichen bestimmt. Hier hat er nur ein neues Vorurtheil in Schwang gesetzt. Dieses nämlich, dass ein Gesetz, ein gesetzgebender Wille des Subjects der letzte Grund des Sittlichen, das Sollen die ursprüngliche Gestaltung desselben im Bewusstsein sei. Dadurch wird der Wille in einen gesetzgebenden und einen gehorchenden gespalten. Was verschafft denn aber jenem den Vortritt vor diesem? Darin kann es nicht liegen, dass er Wille, oder dass er der eigne Wille des betreffenden Subjects ist; denn das

---

[1]) Praktische Philosopie (Werke 8), S. 185.

alles gilt von dem Willen auch, der da gehorchen soll.[1]) Das Bindende kann also nicht in dem Willen selbst gesucht werden, sondern nur in etwas anderem, was diesen Willen zu einem so beschaffenen Willen macht. Dies andre kann aber nicht selbst wieder Wille des Subjects sein; denn dann würde die selbe Frage und die selbe Antwort wie oben erfolgen, und so bis ins unendliche weiter. Vielmehr: das Bindende ist selbst etwas Willenloses.

Es ist — um es kurz zu sagen — ein Urtheil der Werthschätzung, der Billigung oder Missbilligung, vielleicht auch eine Reihe von solchen Urtheilen, doch das kommt hier noch nicht in Betracht. Hier gilt es zunächst, dieses, das moralische Urtheil, möglichst scharf von allen andern Urtheilen abzuheben und so in seiner Eigenart hinzustellen. Urtheile schlechtweg fügen zu dem, was beurtheilt wird, eine neue Bestimmung hinzu. Diese allgemeine Natur der Urtheile wird auch das moralische theilen, Während aber gewöhnlich das Urtheil durch dies Hinzugefügte — das Prädicat — dem Beurtheilten oder Subject, es so, wie es jetzt gerade angetroffen oder vorgestellt wird, weiter auseinanderlegend, zu einer grösseren Vollständigkeit seiner selbst in der Erkenntniss verhilft, so geschieht dies im moralischen Urtheil nicht, sondern, was in demselben beurtheilt wird, ist ganz abgesehn von ihm vollständig da und vollständig erkannt. Dadurch ist die Sphäre der ästhetischen Urtheile, in der das moralische liegt, von allen andern unterschieden. Was hier unter die Beurtheilung fällt, ist alle Mal ein Verhältniss. Die einzelnen Glieder müssen jedes für sich vollständig gegeben sein, ehe das Verhältniss überhaupt da ist, und es können nun nicht bloss diese einzelnen Elemente (was sogar geschehn muss), sondern auch das Verhältniss selbst vollständig aufgefasst sein, ohne dass darin ein ästhetisches Urtheil gegeben ist. Dies ist etwas ganz für

---

[1]) Kurze Encyclopädie u. s. w. (Werke 2), S. 73 und 74.

sich, springt aber mit Nothwendigkeit hervor, sobald das Verhältniss da ist, und fügt seinen Tadel oder Beifall an. Wir benutzen eine Parallele aus der Metaphysik, um die Meinung klar zu machen, eine Parallele, zu der zwar Herbart nicht autorisirt, die uns aber den Sinn seiner Aufstellungen über das ästhetische Urtheil zu treffen scheint. Es ist diese: so wenig das Sein ein Realprädicat des Seienden ist, so wenig fügt das ästhetische Urtheil theoretisch betrachtet etwas zu dem hinzu, worüber es ergeht. So gewiss aber wiederum das Seiende uns allen die absolute Position in der Empfindung aufdrängt, so gewiss erfolgt das ästhetische Urtheil als „Effect“ in einem Menschen, sobald für ihn das Verhältniss, für das es gehört, da ist. Denn dass es für ihn d. h. in seinen Vorstellungsreihen gegeben sei, ist nothwendig. Das Kind oder der rohe Mensch sieht nur die bunten Farben des Bildes, freut sich vielleicht darüber, spricht auch vielleicht diese Freude aus, aber das ist kein ästhetisches, sondern nur ein Urtheil des Angenehmen und Unangenehmen, das sich von jenem dadurch unterscheidet, dass nicht ein in seinen Gliedern klar gesondertes und vollständig aufgefasstes Verhältniss für die Beurtheilung vorliegt. Nur wo dies ist, da giebt es ein ästhetisches Urtheil. —

Aus der Klasse dieser hebt sich dann wieder das moralische mit besonderer Würde hervor; denn während es sich in allen andern ästhetischen Urtheilen um Verhältnisse handelt, die durch das, was ausser uns ist, hervorgerufen werden und kein nothwendiges Interesse für alle Menschen mit sich führen, so handelt es sich im moralischen Urtheil um Verhältnisse, die aus dem im Menschen selbst Gegebenen hervorgehn, nämlich um Verhältnisse des Begehrens und Wollens. Der Mensch selbst ist somit der Gegenstand der moralischen Kunstlehre [1]). Wir heben hier hervor, dass also darnach, wie es auch ausdrücklich und wiederholt ausge-

---

[1]) Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie S. 26.

sprochen wird, das einzelne Wollen nicht schon als solches unter die moralische Beurtheilung fällt, sondern diese erst da Statt hat, wo sich ein Willens*verhältniss* findet. Solcher Verhältnisse giebt es nun im Ganzen fünf einfache, und wenn wir das, was uns bei diesen harmonischen und disharmonischen Verhältnissen vorschwebt, eine praktische Idee nennen[1]), so giebt es entsprechend fünf einfache praktische Ideen. Zunächst ergiebt sich für den sittlichen Geschmack — so werden die in den moralischen Urtheilen hervortretenden Aeusserungen des Gemüths mit einem Gesammtnamen genannt — vor allen Willensverhältnissen ein Verhältniss zwischen ihm, dem Geschmack selbst, und dem Willen: dass sie nämlich zusammenstimmen oder nicht. Daraus resultirt die Idee der inneren Freiheit, die für alle Ideen von centraler Bedeutung ist, weil sich kein andres Willensverhältniss findet, ohne dass nicht zugleich dies Verhältniss dabei gegeben wäre. Die andern Ideen, die nach einander aus den einzelnen Verhältnissen zuerst eines Willens für sich, dann zweier Willen zu einander gefunden werden, sind die der Vollkommenheit, des Wohlwollens, des Rechts und der Billigkeit. Mit ihnen ist die Reihe der einfachen Ideen vollständig gegeben, weil die Reihe der Verhältnisse, welche vorkommen können. Wer darüber hinaus wollte und desshalb etwa die Verhältnisse dreier Willen zu einander betrachtete, würde sich bald überzeugen, dass hier nur dieselben wie zwischen zwei Willen wiederkehren. — Man sieht also: das Sollen findet sich nicht unter den letzten Elementen des Sittlichen, wir haben es erst unter den mehr zusammengesetzten Producten aus diesen zu suchen, nicht etwa als eine abgeleitete Idee, als ein Product aus den einfachen Ideen, wenn die Entwicklung dieser in gerader Linie verfolgt wird, sondern als ein Product aus dem moralischen Urtheil selbst, wie es hervorgebracht wird vermöge des psychologischen Mechanismus. —

[1]) Praktische Philosophie (Werke 8) S. 30.

Wir müssen uns, um das Sollen zu begreifen, in diesen hineinversetzen. Jede ins Bewusstsein tretende Vorstellung geht ein Verhältniss mit den in diesem schon vorhandenen ein, das sich richtet nach ihrer Gleichartigkeit oder Ungleichartigkeit. Je länger das Leben dauert, desto grösser wird der Vorrath von Vorstellungen, die der betreffende Mensch hat, wenn gleich nur ein kleiner Theil davon auf einmal im Bewusstsein ist. Diese ganze Vorstellungsmasse ist dann wieder nach der Gleichartigkeit in einzelne Massen gesondert: das ist schon durch die Entstehung bedingt, durch das, was bei dem Eintreten ins Bewusstsein jeder einzelnen Vorstellung widerfährt. Aus dem Verhältniss dieser einzelnen Vorstellungsmassen zu einander erklärt sich der innere Sinn, da die eine die andre appercipirt. Daraus erklärt sich auch das Selbstbewusstsein als eine zwar wie alle andern erst nach und nach entstandene Vorstellungsmasse, die aber nach Art ihres Entstehens mit allen andern verbunden ist — so jedoch, dass keine von diesen ihr wesentlich, jede ihr zufällig ist. Ebenso bilden die moralischen Urtheile nach und nach eine ihnen eigne Vorstellungsmasse aus: das, was wir den sittlichen Willen in einem Menschen nennen, den derselbe, je enger er sich mit der Vorstellungsmasse des Selbstbewusstsseins in ihm verbindet, desto mehr als sein eigentliches Selbst betrachten lernt.[1]) Damit und daraus entstehn dann wirkliche Vorsätze, die gesetzgebend auftreten und ein Gesetz begründen, das Gesetz, das so vielfach fälschlich für das letzte Element des Sittlichen genommen wird. Das allgemeine Bewusstsein aber von diesem Gesetz als auch für zukünftige Handlungen und Gesinnungen bindend, ist das Sollen[2]), ein Gefühl von der Verpflichtung gegen alle fünf pracktische Ideen zumal.

---

[1]) Praktische Philosophie S. 184.

[2]) Kurze Encyclopädie u. s. w. (Werke 2) S. 323.

Richten wir jetzt endlich unsre Aufmerksamkeit auf das Verhältniss von Sollen und Sein zu einander, so erhellt, was das sagen will, dass beide nichts mit einander zu schaffen haben, dass der Gedanke in ganz verschiedene Richtungen geht, wenn von diesem und wenn von jenem die Rede ist. Was Ist, das ist wandellos, absolut und ewig dasselbe; es gebietet nichts, kein Trieb zur Bewegung, kein Drängen vorwärts oder rückwärts hat in ihm Raum — wie sollte dann das vorwärts deutende Sollen in ihm wurzeln können, dessen Element Bewegung und Werden, dessen Schauplatz die vorweg genommene Zukunft, dessen Nerv ein Treiben und Drängen über sich selbst hinaus? Es kann dieses es offenbar mit dem Seienden nicht zu thun haben. Wer nun aber bei Herbart selbst, aus seiner Polemik dem Möglichen der alten Metaphysik gegenüber, gelernt hat, dass etwas entweder ist oder nicht, und ein Mittelding zwischen beiden ins Reich der metaphysischen Träume gehört, dem kann es nicht schwer fallen, die Frage zu beantworten, wohin denn nun das Sollen gehört. Was nicht zum Seienden, das gehört zum Nichtseienden, zum Schein, und anders werden wir daher auch über das Sollen nicht urtheilen können.

Aber nein — das ist nie Herbarts Meinung gewesen. Insofern würde er es vielleicht einräumen, als der Ton auf das Sollen im besonderen Sinn und nicht auf das Sittliche überhaupt gelegt wird. Dass da ein gebietendes Gesetz im Menschen gegeben, das allerdings gehört dem Schein an, aber aller Schein weist über sich selbst zurück, und so das Sollen auf die moralischen Urtheile. Gehören denn diese dem Sein und dem Seienden an? Sie können es doch nicht anders, als wenn auch das, worüber sie ergehn, nämlich die Willensverhältnisse und desshalb das Wollen und das Begehren, auf gleicher metaphysischer Rangstufe mit ihnen steht. Und letzteres scheint allerdings Herbarts Meinung gewesen zu sein. Zwar Ist das Wollen nicht, aber es gehört doch

zum wirklichen Geschehn und erhebt sich dadurch über den Schein. Anders als vom wirklichen Geschehn wird auch das nicht verstanden werden können, was in der Psychologie gesagt ist, das Gute und Böse liege nicht in den Dingen an sich, auch nicht in den Phänomenen, sondern in der Mittelwelt zwischen beiden [1]). Diese Mittelwelt muss das wirkliche Geschehn sein, eine Vermuthung, die zur Gewissheit wird, wenn es weiter unten heisst, diese Mittelwelt zu beschreiben, thue nicht noth, da die ganze speculative Psychologie ihre Beschreibung sei. [2]) Also weder dem Sein noch dem Schein, sondern einem Mittelding zwischen beiden gehört das Sollen an, unter welchem Namen wir hier das ganze Gebiet des Sittlichen begreifen.

Was heisst das: eine Mittelwelt zwischen dem Sein und dem Schein? Wir waren oben der Meinung, der disjunctiven Frage, ob etwas sei oder nicht, in ihrer strengen Vollständigkeit werde Herbart auf jeden Fall weder ausweichen können noch wollen; wir sehn uns in dieser Meinung getäuscht, wir werden an eine Mittelwelt verwiesen. Aber es steht nicht so, dass damit eine befriedigende Erklärung gegeben, ein Ziel gefunden ist, an dem alles weitere Fragen sich nun von selbst verbietet. Im Gegentheil: das Fragen hebt erst recht an! Wer sich über das Sollen und dessen Gültigkeit, dessen wahren Werth wirklich klar zu werden wünscht, der will jetzt wissen, worauf es endlich dann hinausläuft. Das wirkliche Geschehn entsteht in dem Realen, also hier in der Seele, durch das mannichfaltige Zusammen mit andern Realen. Wenn nun dieses Zusammen einmal aufhört, findet dann ein Unterschied Statt zwischen dem Realen, wie es jetzt ist, und eben demselben, wie es war, ehe das Zusammen eintrat? In diese Frage lässt sich fassen, worauf es ankommt; denn wir wollen wissen, ob das Sollen, ob

---

[1]) Psychologie als Wissenschaft u. s. w. II. S. 432.

[2]) a. a. O. S. 447.

der sittliche Kampf ewige Bedeutung hat, oder ob er nur das zufällige Product eines zufälligen Zusammens ist und mit diesem verschwindet. Soll es nun aber in Geltung bleiben, dass die Zeit keine Anwendung findet auf das, was ist, und ferner, dass jede Veränderung aufs Strengste davon muss entfernt gehalten werden, und endlich, dass von den Realen nur das Verharren in wandelloser Selbstgleichheit gilt — mit Einem Wort: soll nicht der Grund der Metaphysik Herbarts aufgerissen werden; dann ist nur die eine Antwort möglich: das Reale ist, was es ist, und die Mittelwelt und das Sollen mit ihr verschwindet im Schein. Zwar gehört dieses nicht zu den Wellen, die leicht spielend an der Oberfläche tanzen, es gehört zu den unteren Wassern, aber diese sind dem wandellosen Grund gegenüber nichts mehr als jene. —

So geht die Autorität des Sittlichen unter, es ist eine Täuschung, es hat keinen festen Halt, es bricht zusammen unter den vernichtenden Streichen der Metaphysik, der Lehre von dem, was Ist. Herbart würde auf solche Argumentation antworten, *das* Resultat gehe nicht aus seinen Gedanken hervor, sondern aus der vorwitzigen, eine Verbindung zwischen Sein und Sollen suchenden Frage, vor der er oft genug gewarnt. Aber was nützt es, Fragen vorwitzig schelten und zurückweisen, die sich aus dem Gegebenen aufdrängen? Keine Frage hat mehr Recht als diese, von einer Wissenschaft Antwort zu verlangen, die das Gegebene bearbeitet; denn sie ist die erste und die wichtigste, wenn es sich um wissenschaftliche Rechenschaft über das Sittliche handelt. Metaphysik und praktische Philosophie ruhn gleicherweise auf dem Gegebenen, und in der Erklärung des einen und des andern muss es einen Punct geben, in dem sie zusammenstossen. Diesen Punct läugnet Herbart und kann doch nicht anders als in beiläufigen Bemerkungen ihn in der Mittelwelt zwischen Sein und Schein aufweisen, in etwas, was Keiner denken kann, und was er am wenigsten hätte

sollen denken können. Und darum bleibt es dabei: wenn wir uns auf Herbarts Metaphysik stellen, ihre obersten Begriffe und deren Anwendung festhalten, dann verschwindet das Sollen im Schein, und eine praktische Philosophie wird zur Chimäre.

Stellen wir uns aber andrerseits auf den Standpunct der praktischen Philosophie, auf die von Herbart nicht zum wenigsten betonte heilige Autorität des Sittlichen und deren selbstgewisses Fundament, so werden wir von da über eine Metaphysik wie die Herbarts hinausgetrieben, weil sie für das Sittliche keinen Raum hat. Die künstlich gezogenen Schranken helfen nicht, sie brechen zusammen, nicht vor einem Zug zur Einheit, den ein zusammenfassendes Denken fälschlicher Weise hätte, sondern vor dem Ineinandersein der Gebiete, die sie trennen wollen. Weil es kein doppeltes Gegebenes giebt, sondern das eine an allen Puncten in das andre übergreift, darum muss die Metaphysik wie die Grundlinien alles Gegebenen, so auch die des im Sittlichen Gegebenen abhandeln und zwar so, dass sie dessen eigenthümliche Art und Autorität nicht antastet, sondern begreift; darum wieder sieht sich die praktische Philosophie nach diesen Grundlinien in der Metaphysik um.

So kann es kaum verborgen bleiben, dass in der Frage, ob das Sollen zum Sein oder Schein gehöre, und in der ausweichenden Antwort, es gehöre in die Mittelwelt zwischen beiden, wohl Veranlassung gegeben ist, die ontologischen und praktischen Grundbegriffe Herbarts darauf hin zu prüfen, ob nicht Fehler in ihnen verborgen sind, die dies Dilemma hervortreiben, das — wenigstens uns — nicht erlaubt, es bei der Philosophie Herbarts, so wie sie vorliegt, sein Bewenden haben zu lassen. Zuerst nun mögen die ontologischen Grundbegriffe geprüft werden. —

II.

Die ontologischen Grundbegriffe Herbarts kritisch erörtert.

An der Spitze der ontologischen Begriffe steht der der absoluten Position, und er bietet sich daher zuerst der Erörterung da. Es sind Bedenken gegen denselben erhoben worden, die — unbeseitigt — den Bau des ganzen Systems zu erschüttern drohn. Trendelenburg hat nämlich behauptet [1], es werde die absolute Position in doppeltem Sinn gefasst. Zuerst in der Ableitung — meint er — kann unter derselben nichts andres verstanden werden, als dass etwas als unabhängig von unserem Empfinden und Vorstellen gesetzt wird, woraus aber für die Qualität dessen, was so gesetzt wird, schlechterdings gar nichts folgt. In der weiteren Verwendung des Begriffs wird diese Unabhängigkeit unserem Vorstellen gegenüber dann stillschweigend in das andre umgesetzt, dass das Ding an ihm selbst absolut sei. So kommt es darauf hinaus, dass alle Sätze, die nun aus der absoluten Position als von der Qualität des Seienden geltend gefolgert werden, auf Schlüssen mit doppelsinnigem Mittelglied beruhn gleich den Paralogismen, die Kant in der reinen Seelenlehre entdeckte.

Dass der Ausdruck „absolute Position“ in doppeltem Sinn genommen werden kann, nämlich in subjectiver und

[1]) Logische Untersuchungen (2. Auflage) I. S. 193 ff. Historische Beiträge II. S. 322 ff. III. S. 69 ff.

objectiver Bedeutung, und dass die Unabhängigkeit des Gesetzten vom setzenden Subject — wie das z. B. die des Kantschen Dings an sich ist — von schlechthiniger Beziehungslosigkeit sehr weit entfernt ist, wird von dem Vertheidiger Herbarts [1]) gegen diesen Einwurf als selbstverständlich eingeräumt. Nur dass es hier als ganz unbedenklich für die Herbartsche Fassung der absoluten Position bezeichnet wird. Herbart hat die absolute Position nie anders als im strengeren und unbeschränkten Sinn genommen: als solche ist sie schon in der Empfindung, von der er ausgeht, gegeben. Trendelenburgs Missverständniss ist etwa durch eine Verwechslung mit dem Kantschen Ding an sich hervorgerufen, da ja auch Herbart sich dieses Ausdrucks „an sich" bedient.

Wir halten zunächst fest, dass ein doppelter Sinn des Ausdrucks „absolute Position" überhaupt als constatirt angesehen werden kann, und indem wir die Berufung auf die in der Empfindung gegebene für jetzt bei Seite lassen, fragen wir, ob die von Herbart im Denken erzeugte absolute Position, so wie sie dort entsteht, von dem Einwand Trendelenburgs getroffen wird. Es hat so den Anschein; denn es kommt dadurch zu ihr, dass das Denken sich dem Gegebenen gegenüber genöthigt sieht, das, was überhaupt ist, aus sich hinauszuwerfen, als ausser ihm gegeben anzuerkennen. Und was besagt denn die so erfolgte Setzung anders, als dass das Gedachte auch ganz abgesehn vom Denken vorhanden ist? Aber was dem Einwand seinen Schein giebt, das zerstört ihn, näher betrachtet. Herbart hebt es oft hervor, dass der wahre Realismus wie der seinige aus der Widerlegung und Umkehrung des Idealismus hervorgeht — und das kommt hier in Betracht. Die Frage, ob das Denken etwas absolut setzen solle, wird gar nicht ohne weiteres aufgeworfen; die Besinnung, die auf diese Frage hin erfolgt, ist gar nicht mehr die einfache, ob etwas ausser dem Subject gegeben oder

---

[1]) Drobisch in „Zeitschrift für Philosophie und philos. Kritik" Band 21. S. 14 ff.

nicht. Vielmehr: die Frage entsteht erst auf Umwegen. Durch die Relativität in den Formen der Erfahrung beunruhigt und geneigt, sie desshalb als Schein auf sich zu nehmen, sieht sich das Subject doch wieder von ihnen als von gegebenen ergriffen. Es muss sich daher vom Scepticismus losmachen, und *indem es das thut,* bejaht es die Frage, dass etwas absolut gesetzt werden müsse. Aber nicht in dem Sinn, dass es so, wie es ihm erscheint, ausser ihm gegeben sei. Wäre das die Meinung, dann würde derselbe Process aufs Neue beginnen und so bis ins unendliche weiter. Vielmehr erfolgt die Setzung im Gegensatz zu dieser nach Herbart nothwendigen sceptischen Beunruhigung, und der nothgedrungene Entschluss, etwas ausser sich zu setzen, trägt in der Art und Weise, wie er erfolgt, das Absolutsein aus dem Act des Setzens in das Gesetzte selbst hinüber. Beides ist in diesem Zusammenhang unmittelbar eins, kommt es nach diesen Antecedentien im Denken wieder zu einer absoluten Position, so braucht es gar nicht besonders gesagt zu werden, sondern es ist mit dem Zusammenhang, in dem sie erfolgt, unmittelbar gegeben, dass sie im strengeren und unbeschränkten Sinn genommen wird. So nimmt jener Einwand seine scheinbare Richtigkeit aus dem Zusammenhang, in dem die Frage auftritt, aber eben dieser Zusammenhang macht ihn haltlos. Ob er nicht dennoch sein gutes Recht hat und einen bedenklichen Punct der Herbartschen Lehre trifft, wird sich später ergeben.

So ist die im Denken erzeugte absolute Position bei Herbart allerdings von Anfang an das, wofür er sie später nimmt. Sie muss scharf gefasst werden, es handelt sich in ihr um nichts geringeres als darum, dass das, was durch sie gesetzt wird, *als* absolut gesetzt wird. Was Ist, das ist absolut. Nur muss auch Acht gegeben werden, dass der Begriff überall in seiner vollen Schärfe genommen wird, selbst auf die Gefahr hin, dass er sich einmal gegen das auf ihm ruhende System wendet.

Die nächste Frage ist nun die, ob die Forderung, irgend etwas in dieser Weise zu setzen, wirklich im Denken vorhanden ist. Trendelenburg wirft in seiner Kritik Herbarts diese Frage nicht auf. Unmittelbar nach jenen Ausstellungen an der doppelsinnigen absoluten Position geht er dazu über, die Widersprüche, die beim Messen des Gegebenen nach dem so gefundenen Maass des Seienden entstehn, zu betrachten und von da aus, dass das Maass nicht taugt, zurückzuweisen[1]. Und wenn er in der abschliessenden Erörterung[2] darauf einzugehn scheint, so löst er doch die bestimmte Frage in die allgemeinere nach der Nothwendigkeit auf. Das hängt damit zusammen, dass er für den wirklichen Gehalt der absoluten Position nur die das Subject zwingende Nothwendigkeit, etwas ausser ihm zu setzen, nimmt. Aber die absolute Position ist jedenfalls bei Herbart in objectiver Bedeutung genommen — mag das denn falsch abgeleitet sein oder nicht, es wäre doch angezeigt gewesen, dem Philosophen weiter nachzugehn und ganz abgesehn von der Ableitung nach dem Recht *der* absoluten Position zu fragen, die nun in Wahrheit das Fundament der Metaphysik ist. Will das Denken irgendwo in dieser Weise absolut setzen? Wenn wir den Scepticismus einmal festhalten — sagt Herbart — auch nur den Gedanken auf eine Weile fassen, wir müssten die wirkliche Welt ganz auf uns nehmen, und diese sei nichts als ein Spiel unseres willkürlichen Denkens,[3] „dann möchte uns wohl eine Sehnsucht nach dem Seienden anwandeln, nach einem ruhenden Setzen anstatt des schwebenden und schwindenden." In diesen Worten findet die im Denken enthaltene Forderung der absoluten Position einen klaren Ausdruck. Sie sind im bestimmten Gegensatz gegen das willkürliche Denken und das damit verbundene Setzen

[1]) Logische Untersuchungen I. S. 177 ff. Historische Beiträge II. S. 327 ff.

[2]) Historische Beiträge III. S. 71 ff.

[3]) Metaphysik § 203. II. S. 76.

gesagt, aber sie haben ein allgemeineres Recht. Das Denken will irgendwo zur Ruhe kommen, es will erst an *dem* Punct aufhören, über den hinaus es nun keine Frage mehr giebt; *den* will es erreichen und setzen. Wir sehn daher nicht anders, als dass die von Herbart geforderte absolute Position im objectiven Sinn wirklich mit dem Denken gegeben ist und ihre laute Stimme erhebend nicht zum Schweigen wird gebracht werden können, wenn es denn anders überhaupt ein Denken geben soll.

Und aus der absoluten Position wird nun wie oben gezeigt die Qualität abgeleitet. Diese Ableitung grade wird von dem Vorwurf Trendelenburgs getroffen; denn in ihr vollzieht sich die von ihm vermuthete Verwechslung der Begriffe. Wir haben den Vorwurf zunächst abgewiesen; sollte er aber in der Weise stehn bleiben, dass gesagt wird, es könnten aus dem rein formalen Prädicat des Seins keine Realprädicate für das Seiende gefolgert werden, so ist dem schon in der Darstellung begegnet worden.

Die Prädicate sind sammt und sonders negativen Ursprungs, sie klingen positiv, aber Keiner verbindet mit ihrem Aussprechen einen Sinn, wenn er nicht ihr Gegentheil in Gedanken hält und sich dessen als des Inhalts seiner Aussagen bewusst ist, dass er eben dieses Gegentheil von demjenigen ausschliesst, dem er die Prädicate beilegt. Soll das nicht gelten — wohlan, dann tritt dem durch Kant vernichteten Verfahren, das aus dem Begriff oder der vermeintlichen Essenz die Existenz herausschlägt, nur ein analoges gegenüber, das aus der Existenz die Essenz gewinnt. Wir glauben daher auch, mit unserm Verständniss den wahren Sinn des Philosophen zu treffen.

Was ist denn nun aber darnach das Reale oder Seiende? Es ist ein schlechthin leerer Punct, wir wissen von diesem Realen, sobald es gesetzt ist, nur, dass es ist, und was es, weil es ist, nicht ist, aber was es selbst ist, das wissen wir schlechterdings nicht. Es ist gesetzt, und dann sind sorg-

fältig nach allen Seiten Linien gezogen, damit sich ihm nichts Ungehöriges nahe; es ist die letzte Station auf der Reise, die nach Strümpell[1]) das Sein antreten muss und seiner Meinung nach zwar nicht im gemeinen, aber doch im empirisch-wissenschaftlichen Bewusstsein auch angetreten hat, es ist, wie Drobisch ausführt[2]) ein „Grenzbegriff" des Denkens. Es hat einen Inhalt, ja einen so gewichtigen, dass nicht weniger als alles, was ist, wie es in gewöhnlicher Rede heisst, oder, wie es nach Herbart heissen muss, alles, was erscheint, darauf ruht, aber diesen Inhalt kennen wir nicht. —

Und damit lassen wir die blosse Analyse von Begriffen, wie Herbart das bisherige nennt[3]), und steigen von der Höhe der Abstraction zum Gegebenen herab. Wenn wir uns aber bis jetzt im Wesentlichen haben einverstanden erklären können, so ist hier im ersten Anfang, wo die Begriffserörterung verlassen, und das Gegebene ins Auge gefasst wird, der Punct, der uns als der Grundfehler der Herbartschen Metaphysik erscheint. Denn welches Verfahren schlägt Herbart jetzt ein? Doch dieses, dass er jetzt an das Gegebene, weil es gesetzt zu werden verlangt, das Ansinnen stellt, es solle sich absolut setzen lassen, und, weil das Gegebene dem nicht nachkommt, Widersprüche findet, deren Berichtigung dann das Hauptgeschäft der Metaphysik ausmacht. Nicht aber so geschieht es, dass er zuvörderst das Recht nachweist, dem Gegebenen trotz seines Sträubens diese „metaphysische Krone" des Seins aufs Haupt zu drücken. Dies Recht wird für selbstverständlich genommen. Mag das Gegebene unter der fremden Last zusammenbrechen — die Trümmer erben die Krone, wenn sich das Ganze dessen unwerth zeigt, sie zu tragen. Und dieser Punct in der Herbartschen Metaphysik,

---

[1]) Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Band 27. S. 24. vgl. S. 6 ff.

[2]) In „Synechologische Untersuchungen" Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Band 26, S. 35.

[3]) Metaphysik § 213. II. S. 98.

das Verhältniss der ontologischen Begriffe zum Gegebenen, ist es, den wir für gänzlich ungedeckt gegen feindliche Angriffe halten. —

Aber wir irren uns. Zwar wird jetzt nicht nachträglich das Recht erst bewiesen, kraft dessen vom Gegebenen verlangt wird, dass es sich absolut setzen lasse; es geschieht aber desshalb nicht, weil dies Recht von vorn herein gesichert ist. Denn wie ist es zu der an der Spitze stehenden Erörterung der Begriffe gekommen? Nicht willkürlich, nicht an irgend einem in der Luft schwebenden Punct, sondern es ward auch in ihr vom Gegebenen ausgegangen, nämlich von der in der Empfindung enthaltenen absoluten Position. In der einfachen Empfindung ist eine solche unmittelbar enthalten, durch die einfache Empfindung stellt das Gegebene selbst die Forderung an das Subject, absolut gesetzt zu werden, und wenn dieses daher die im Denken erzeugte auf dasselbe überträgt, kommt es nur seiner eigenen Forderung nach. Wo ist da eine Lücke im Verfahren? Es ist diese, dass in der Empfindung nichts als die absolute Position in der subjectiven Bedeutung vorhanden ist, und so kommt hier der Einwurf Trendelenburgs zu seinem Recht. Denken wir uns eine einfache Empfindung, so ist allerdings in derselben gegeben, dass das Subject darin unmittelbar etwas ausser sich setzt, etwas ausser ihm selbst Gegebenes voraussetzt, aber nie und nimmer, dass es dies als an sich bedingungslos und absolut setzt. Solche Position ist gar nicht anders als im Denken vorhanden. Allerdings findet auch nicht ihr Gegentheil in der Empfindung Statt, dass nämlich das darin Gesetzte als relativ und bedingt gesetzt wird. Will man aber um desswillen eine Gleichheit der in der Empfindung sich vollziehenden und der im Denken erzeugten absoluten Position behaupten, so soll man bedenken, dass es nur die des noch Unreflectirten, in dem alles noch liegen kann, mit dem Reflectirten ist, das weil alles also auch in jenem enthalten sein konnte: diese Gleichheit schwindet mit der Re-

flexion auf die beiden Acte des Setzens. Es wird auch keine Empfindung in einem unbedingten, absoluten Urtheil ausgesprochen, in einem Urtheil von der Form „es ist dies oder jenes“, sondern ein Hier oder Dort, ein Damals oder Jetzt wird mindestens auch darin enthalten sein. Und wenn man das abweist und behauptet, das liege nur daran, weil wir niemals eine wirklich einfache, isolirte Empfindung haben, sondern diese in ihrem Eintreten schon eine Verbindung mit andern und dem im Gemüth Vorhandenen eingegangen sei, so fragen wir, ob denn eine Anknüpfung an diese Empfindung eine Anknüpfung an das Gegebene heissen kann, in dem sie eingestandener Maassen gar nicht vorkommt? Und wenn man etwa verlangt, wir sollten uns eine solche einfache Empfindung denken können und die Energie des Denkens nicht an die gemeine Erfahrung verkaufend uns vielmehr vermittelst derselben über diese erheben und dann das von der einfachen Empfindung Ausgesagte anerkennen, so antworten wir, dass diese Forderung allerdings berechtigt ist, wenn die Richtigkeit der Metaphysik Herbarts schon feststeht, aber nicht, wenn es sich allererst um die Feststellung ihres Fundaments handelt. Die einfache Empfindung, von der gesagt wird, sie enthalte schon die absolute Position in der objectiven Bedeutung, ist nirgends gegeben, sondern sie ist ein Postulat der Herbartschen Lehre von den einfachen Realen als dem letzten Grunde alles dessen, was erscheint, sie ist die im Denken erzeugte absolute Position, die in die Empfindung zurück übersetzt worden ist. Aber die Begründung darf das Resultat nicht voraussetzen, und daher taugt die absolute Position in der Empfindung nicht dazu, das Recht zu begründen, mit dem die im Denken erzeugte nun auf das Gegebene übertragen wird. Auch in der Polemik gegen das Mögliche der alten Metaphysik handelt es sich zunächst nur um dieselbe im subjectiven Sinn, und der von Kant wieder hervorgehobene Begriff des wahren Seins führt darüber nicht hinaus.

Sollen wir denn aber, sobald wir die Begriffserörterung nur verlassen und uns wieder auf die Erfahrung besonnen haben, jene, die uns doch als zutreffend erschien, fahren lassen und andre Wege suchen? Wenn Resultate des Denkens feststehn, wie die gefundenen ontologischen Begriffe, dann sind sie doch auch nothwendig und heischen zwingend ihre Anwendung, lassen sich nicht wieder abweisen wie Diener, die man ruft und dann gleich wieder fortschickt, weil die Laune mittlerweile eine andere geworden. Muss denn nicht das Gegebene sich beugen, wenn das Denken befiehlt? Wir sehn ab davon, dass dies kaum im Sinne Herbarts gesprochen wäre, der überall auf den festen Boden des Gegebenen kein geringeres Gewicht legt, als auf die reine Energie des Denkens, wir sehn ab davon und gehn dem Gedanken nach. Es lässt sich nämlich doch ein Fall denken, wo mit einigem Recht so gesprochen würde. Wenn es die Art des Denkens ist, dass es sich gar nicht anders vollziehen kann, als durch die Anwendung jener ontologischen Begriffe, dann bleibt nur die doppelte Möglichkeit, entweder diese mit aller Consequenz durchzuführen oder das Denken überhaupt aufzugeben; denn dann würde es auch hier heissen: sit, ut est, aut non sit. Wie steht es denn darum? Es ist gesagt worden, das Denken wolle irgendwo zur Ruhe kommen in der absoluten Position, und es ist weiter anerkannt worden, dass die in dieser ausgesprochene Realität allerdings in der Weise, wie Herbart es thut, sorgfältig nach allen Seiten durch jene Prädicate müsse abgegrenzt werden. Wogegen wird es denn abgegrenzt? Gegen alle die Prädicate, die sich uns fort und fort aus dem Gegebenen aufdrängen als Mehrfachheit, Veränderung u. s. w. Das Denken sträubt sich nicht durchaus gegen diese; denn wer kann es läugnen, dass wir alle diese Prädicate sehr wohl denken können und, wenn wir sie denken, wie das unaufhörlich geschieht, auch ganz bestimmt wissen, was wir damit denken? Nur das Eine darf nicht sein, dass sie sich auch an den letzten Punct anheften, sondern als Grenz-

wächter steht die Forderung der absoluten Position und der damit gegebenen Realität da und verlangt, dass wir aus dem schwebenden und schwindenden Setzen endlich heraus kommen und uns heften an einen festen Punct. Dies geschieht aber nicht so, dass wir diese Realität durch positive Prädicate klar und bestimmt denken und beschreiben, sondern „der Inhalt des Gedachten leidet hier an der abstracten Leere des Gesetzten. Die Forderung steht fest, aber das Denken erweist sich als unzureichend, sie vollständig zu erfüllen, es kann ihr nur genügen durch die Selbstentäusserung, die in der Negation aller Relationen liegt, auf denen doch sein ganzer Gehalt beruht.“ [1]) So wenig sträubt sich das Denken gegen die aus dem Gegebenen sich aufdrängende Gestaltung der Dinge, dass es, um der in ihm selbst liegenden Forderung der absoluten Position nachzukommen, dies nicht anders kann, als durch Selbstentäusserung, als durch Negation alles dessen, gegen das es mit dieser seiner Forderung Front macht, nicht anders also, als in seinem Ausdruck doch wieder an dieses gebunden. Woran liegt es? Daran, dass das Denken selbst ein Schweben und Schwinden ist, allerdings kein willkürliches, sondern ein solches, das dem Schweben und Schwinden der gegebenen Dinge nachzugehn und sie darin zu packen, zu begreifen versteht. Es liegt also die Art des Denkens durchaus nicht in jenen ontologischen Begriffen; denn wo lag je die Natur eines Dinges, einer Thätigkeit in seiner Grenze, seiner „Selbstentäusserung“? Nur das ist zu verlangen, dass die Forderung, die fest steht, irgendwo zu ihrem Recht kommt. Sie thut es nicht aus sich heraus. Von anderswo her muss dem Denken gegeben werden, was diese absolute Position verträgt. Von eben daher entscheidet sich dann, ob eine Vielheit des Seienden muss angenommen werden oder nicht.

---

[1]) Drobisch: Synechologische Untersuchungen, Zeitschrift für Philosophie u. s. w. Bd. 26, S. 35.

Es sind oben in der Darstellung ausser den in der Metaphysik abgeleiteten Prädicaten des Realen noch zwei andere genannt worden, die Herbart demselben unbedenklich beilegt, und es wurde anerkannt, dass das mit Recht geschehe, da sie das, was jene enthalten, nur mit einem andern Namen nennen. Es sind die Prädicate „ewig“ und „unbedingt“. Sie weisen uns durch den Zusammenhang, in dem sie gewöhnlich vorkommen, darauf hin, wo die gewöhnliche Denkweise der im Denken enthaltenen Forderung der absoluten Position nachzukommen pflegt. Dort nämlich, wo es sich um *das Unbedingte* handelt. Zwar ist es oft genug geschehn, dass man alles das, was man durch diese Bezeichnung von dem Gegenstand derselben ausgeschlossen hatte, ohne weiteres wieder darauf übertrug und so die heilloseste Verwirrung anrichtete. Wenn man sich eben nicht dahin beschied, den Begriff als einen nothwendigen Grenzbegriff des Denkens zu betrachten, der vom Denken aus nie einen Inhalt erhält, sondern in abstracter Leere verharrt, so war es nothwendig, dass, sobald man seinen Inhalt vermittelst reinen Denkens entwickeln wollte, all die im Denken begründeten Relationen, durch deren Ausschliessung der Begriff entstand, wieder in denselben hineingetragen wurden. Es ist daher sicherlich ein grosses Verdienst Herbarts, hier eine saubere Scheidung der Begriffe verlangt, wie gelehrt zu haben, und es liegt dem Theologen besonders nahe, dies Verdienst hervorzuheben.

Wenn aber — wie das der Sinn der vorstehenden Erörterung war — die richtige Anwendung dieses Begriffs bei Herbart vermisst, jene Forderung zu sehr als der Mittelpunct der Metaphysik betont wird, so können wir darin nur einen Rest der von ihm selbst so energisch bekämpften Methode erkennen, die das Unbedingte an die Spitze des Systems stellt; denn das erscheint als die in der Tiefe liegende Wurzel dessen, dass die absolute Position schon in jeder einfachen Empfindung enthalten sein soll, was doch nirgends

im Gegebenen der Fall ist; und nichts anderes als dies liegt dem einleitenden Räsonnement zu Grunde, das in den angeblich nothwendigen Scepticismus hineinführt, der für das ganze System so verhängnissvoll wird, dass es nun dem Gegebenen niemals gerecht werden kann. Man muss von der Sache selbst ausgehn, nicht von der Grenze. In der Thatsache des Denkens, wie sie zunächst vorliegt, muss der Ausgangspunct genommen werden, nicht im Grenzbegriff. In den bekämpften Systemen wird dadurch gefehlt, dass das Denken sich feindlich gegen seinen Grenzbegriff wendend ihn aufhebt, bei Herbart ist es umgekehrt: der Grenzbegriff wendet sich gegen das Denken und zwingt uns, das durch ihn Gedachte, d. h. das nur durch Selbstentäusserung Denkbare, also eigentlich Undenkbare als den in der Tiefe liegenden Grund der uns umgebenden Welt zu denken.

Und dagegen sträubt sich unser Denken! Zwar erkennt es den Begriff der absoluten Realität als von ihm selbst geforderten Grenzbegriff an, aber es findet nicht sein Wesen in diesem, es ahnt die Fülle aller Realität als die Wirklichkeit dieses Begriffs, aber es begreift sie nicht. Wo es bei ihm weilt, vergisst es sein eignes Wesen, sucht sich selbst zu überspannen, um ihn ganz zu packen, bringt es aber nur bis zur Selbstentäusserung; wo es dagegen der uns umgebenden Welt gegenüber in seinem Element ist, da vergisst es den Grenzbegriff und gedenkt erst wieder an ihn, wenn es etwa Gefahr läuft, ihn anzutasten und seine Integrität zu verletzen. Mit einem Wort: es schlägt aus sich heraus keine Brücke, die von jenem zu diesem und von diesem zu jenem führt. Herbart schlägt eine solche und muss sie schlagen; denn es ist nun an ihn, uns aus der Unterwelt der Realen wieder an die Oberwelt der Erscheinung zu führen und diese nicht bloss im allgemeinen, sondern gerade, wie sie vorliegt, aus jener zu erklären. Es geschieht dies mittelst der Theorie vom wirklichen Geschehn oder von den Selbsterhaltungen der einzelnen Realen. Diese zu prüfen erübrigt uns noch;

denn wie es in der Natur der Sache liegt, handelt es sich hier auch um einen ontologischen Grundbegriff Herbarts.

So viel erhellt von vorn herein, dass, wenn wir bisher recht gesehn haben, das Verfahren durch eine mit sich einstimmige und widerspruchslose Art kaum eine von selbst überzeugende Kraft in sich tragen wird; denn wenn es gelingt, einen sicheren Weg vom Realen zum Gegebenen zu finden, dann trägt die Herbartsche Metaphysik, ganz abgesehn von Ausgangspunct und Anknüpfung an das Gegebene, in sicherer Rundung eine Gewähr in sich selbst, der die sichere Anknüpfung auf die Dauer nicht entgehn kann. Trendelenburg richtet seine Aufmerksamkeit vor allem auf das wirkliche Geschehn, fasst dieses und namentlich das Zusammen, welches eine so wichtige Rolle in demselben spielt, direct ins Auge und versucht den Nachweis, dass in ihm die angeblich in den Erfahrungsbegriffen vorhandenen Widersprüche nur in etwas andrer Form wiederkehren.[1]) Das mag durch den Ausgangspunct seiner Untersuchung, wie durch die Form, in die er seine weiteren Erörterungen fasste, bedingt gewesen sein. Wir haben uns in den Gedankengang Herbarts hineinzuversetzen und zu fragen, ob dieser hier mit sich selbst einstimmig bleibt. Dann lautet die Frage — allgemein gefasst — aber so: leistet die Theorie vom wirklichen Geschehn, was sie leisten soll?

Zuerst wird es darauf ankommen, die Basis der Theorie hinzustellen. Es giebt eine für uns unübersehbare Menge von Realen. Jedes Reale Ist, was es ist, und von ihm aus würde es gar zu keiner weiteren Aussage über dasselbe kommen. Aber das Gegebene verlangt, dass wir weiter gehn, wie uns schon die Nöthigung, eine Vielheit des Seienden anzunehmen, aus ihm und nicht aus diesem selbst kam. Führt das einzelne Reale als solches nicht weiter, so sehn wir uns

---

[1]) Logische Untersuchungen I. S. 185 f., Historische Beiträge II. S. 334 ff. und III. S. 82 ff.

an die Vielheit derselben gewiesen, und in ihr ist nun in der That Raum für zufällige Ansichten, die in der Weise, wie die Darstellung zeigt, angebracht werden. Die zufällige Ansicht ist, was sie heisst: den Realen gänzlich zufällig. Man hat sie mit Unrecht von daher in Anspruch genommen, dass nun doch eine Zerlegung auf die unzerlegbaren übertragen werde; denn es wird wiederholt und nachdrücklich betont, dass es die vollkommenste Probe einer Irrlehre wäre, wenn dies so gefundene Geschehn sich eine Bedeutung im Gebiete des Seienden anmasste.[1]) Wir möchten daher lieber mit Herbart die Zufälligkeit dieser Zerlegungen und Ansichten aufs stärkste betonen und über ihn hinausgehend behaupten, dass sie eben wegen dieser Zufälligkeit gar nichts in das Reale hineinbringen, nicht bloss kein Geschehn nach Art des sinnlichen, was auch er nicht will, sondern ebenso wenig etwas, was die Erscheinung erklärt, worin die Erscheinung ihren Grund haben könnte. Nicht bloss die Zerlegung der Realen, sondern auch das Resultat derselben ist den Realen gänzlich zufällig: dieses wie jenes bleibt in dem zusammenfassenden Denken hängen. Die bloss gedachte Möglichkeit gebiert auch hier keine Wirklichkeit. Jedes Reale für sich und alle zusammen verharren in gänzlich wandelloser Selbstgleichheit, eins völlig unbekümmert um das andre, denn sobald etwas anderes eintritt, fangen die Relationen an, und hört die Realität auf. Mag immerhin ein ihnen äusserliches, zusammenfassendes Denken sich erlauben, allerlei Combinationen zu machen über Verhältnisse, die etwa zwischen ihnen vorhanden sein könnten, dagegen haben sie nichts, aber sie rufen ihm ein gebieterisches Halt zu, sobald es sich *irgend eine* Bedeutung für sie, das wandellos Seiende, anmasst. —

Herbart vergegenwärtigt sich auch dieses Halt[2]) und

---

[1]) Metaphysik § 235. II. S. 139.

[2]) Metaphysik § 234. II. S. 137.

zieht sich davor zurück, aber wenn er dann auf das Gegebene blickt und sich von daher vergewissert hat, dass er nicht in einem willkürlichen Denken begriffen ist, indem er die Realen im Denken zusammenfasst, schreitet er wieder muthig vorwärts und findet in der Selbsterhaltung das befreiende Wort, das ohne Verletzung der Realität ein wirkliches Geschehn zu denken erlaubt. Selbsterhaltung setzt einmal gar keine Relation voraus, sondern ist nur ein andrer Ausdruck für die wandellose Selbstgleichheit. In dem Sinn wird sie genommen, wenn behauptet wird, die Realität werde dadurch verletzt. Selbsterhaltung beruht aber andrerseits völlig auf Relation, wenn sie nämlich als auf die beabsichtigte Störung seitens eines andern hin erfolgend gedacht wird. In dem Sinn wird sie genommen, wenn die Erscheinung daraus erklärt werden soll. Oder zeigt nicht schon dies, dass die Selbsterhaltung je nach der Verschiedenheit der Realen, die sie hervorrufen, so verschieden ist, wie die Vorstellungen in uns, zeigt nicht schon das zur Genüge, dass sie hier völlig auf Relationen beruht? Anstatt daher mit Strümpell[1]) zu sagen, dass in der Bezeichnung „Selbsterhaltung“ eine unglückliche Wahl des Ausdrucks vorliege, möchten wir lieber behaupten, dass sich die ganze Möglichkeit, die Theorie vom wirklichen Geschehn das leisten zu lassen, was sie leisten soll, um diesen glücklich gefundenen Ausdruck dreht und mit ihm, wenn er schärfer ins Auge gefasst wird, verschwindet. So sieht die Brücke zwischen dem Realen und der Erscheinung aus, wenn man sie von der Realität her betreten will: sie weicht unter dem ersten Schritt, oder vielmehr das wandellos Seiende hält das Denken wandellos fest, so dass es zu einem ersten Schritt gar nicht kommen kann. —

Sehn wir aber andrerseits auf das Geschehn, welches Herbart als Erscheinung gilt, und das uns tagtäglich als die

---

[1]) Zeitschrift für Philosophie u. philos. Kritik Bd. 27. S. 288.

bekannte und vertraute Welt der Dinge, der wir arglos Realität zuschreiben, umgiebt, so ist derjenige Punct in demselben, der uns nöthigt, seine Erklärung im Seienden zu suchen, der, dass wir nicht Herren sind über seine Formen und seinen Wechsel, sondern es sich mit allem diesen uns ohne unsern Willen aufdrängt, so wie es ist, für uns mit Nothwendigkeit da ist. Um die Erklärung dieser *Nothwendigkeit* im Schein handelt es sich. Ist für dies Geschäft nicht eine *zufällige* Ansicht von vorn herein ein Bundesgenosse von zweifelhafter Art? Aber es giebt jedenfalls solche zufällige Ansichten, und wir wollen den methodischen Werth, den sie haben mögen, nicht bestreiten. x ist z. B. gleich I + X — I, und es ist ihm ganz zufällig, dass wir es dem gleich setzen. Geschieht dann aber nicht in der Folge etwas, daran das x betheiligt ist, was ohne diese zufällige Ansicht nicht geschehn wäre? Der Mathematiker thut vielleicht etwas andres. Grün lässt sich zerlegen in Gelb und Blau, und wir urtheilen daher, dass es dem Blau ähnlicher sei, als dem Roth. Geschieht denn desshalb etwas mit dem Grün? Ja, doch nur im Urtheil des Betrachtenden. Das soll sich aber auch nicht anders verhalten, das Geschehn soll ja vom eigentlich Seienden ferngehalten werden, das kann daher nicht gegen den Werth der zufälligen Ansicht, sondern nur für denselben sprechen. Grade das letzte Beispiel zeigt es deutlich, wie die zufällige Ansicht das sich nothwendig Aufdrängende erklärt; denn obgleich es dem Grün ganz gleichgültig ist, dass wir es im Denken in Gelb und Blau zerlegen, so springt doch das obige Urtheil mit Nothwendigkeit hervor, sobald die drei Farben neben einander gesehn werden. Unter einer Bedingung ist dies, dass die zufällige Ansicht etwas Nothwendiges erklärt, richtig. Unter dieser nämlich, dass die Zerlegung in Gelb und Blau nicht bloss jetzt zufällig von uns angestellt wird und dann wieder nicht, sondern dem Grün wirklich zufällig ist. Ist sie das — wohlan, dann wird sie nach Belieben auch eine

andre sein können, und es steht bei uns, es einmal in Roth und Schwarz zu zerlegen. Aber nein! hier widerspricht die Sache. In dem ersten Beispiel ist das anders. x lässt sich zum Behuf dieser Rechnung, gleich I + X — I und zum Behuf jener gleich 10 + X — 10 setzen und so in unendlichen Variationen weiter. Hier ist eine wirklich zufällige Ansicht vorhanden; denn nicht nur ist der Gegenstand, um den es sich hier handelt, ein blosses Gedankending, das geduldig den Wendungen und Absichten des Denkens folgt, sondern es bleibt auch seine Integrität unverletzt. Ganz anders aber, wo es sich um die uns erscheinende Welt handelt. Allerdings ist es zufällig, ob wir uns beim Erblicken des Grün darauf besinnen wollen, dass es sich in Gelb und Blau zerlegen lässt, aber wenn wir an die Zerlegung gehn, ist nur diejenige möglich, welche die Sache erlaubt, und das vergleichende Urtheil über die Aehnlichkeit der Farben wurzelt in dieser Natur der Sache. Also das Zufällige dieser Ansichten liegt nur darin, dass es zufällig ist, ob sie von diesem und jenem Subject in diesem und jenem Augenblick gefasst werden oder nicht, aber auf die Sache gesehn sind sie nothwendig.

Was folgt daraus für unsere Erörterung? Es ist dieses. Entweder die zufälligen Ansichten, die in der Metaphysik zur Anwendung kommen, sind wirklich zufällig (gleich jener von x) oder nicht (wie die letzteren). Jenes ist in der That der Fall; denn da wir die Realen, von denen sie gefasst werden, gar nicht kennen, so ist die Zerlegung so willkürlich, so zufällig, so mannichfaltig, wie in dem genannten Beispiel aus der Mathematik. Aber dann folgt aus ihnen niemals etwas, was ein wirkliches Geschehn anzunehmen veranlasst. Was da geschieht, ist eben jenes zusammenfassende Denken, das die Realen nicht anficht, und das sie daher unbedenklich erlauben. Sollen es aber die zufälligen Ansichten der andern Art sein — und die müssen es sein, wenn sie das wirkliche Geschehn begründen wollen — so

fordert ihre Anwendung wie in den aus dem Gegebenen erholten Beispielen eine eingesehene Nothwendigkeit der Sache, damit sie, wie geschehn soll, in irgend einer bestimmten Weise und nicht anders erfolgen. Diese zufälligen Ansichten sind also in der Metaphysik unmöglich, weil sie, um überhaupt einen Sinn zu haben, nothwendige Relationen der Realen voraussetzen und so die Realität aufheben. Sie gehören mit ihren Folgerungen zu jener Anmassung des Denkens, der die einmal gewonnene Realität gebieterisch ein Ziel setzt. So sieht die Brücke zwischen dem Sein und dem Schein aus, wenn wir sie vom angeblichen Schein her betreten, wir werden den Schein nicht los, weil wir die nothwendigen Relationen mit hinüber nehmen müssen in das Sein. Die Methode zerbricht an dem Punct, um dessen willen sie erfunden ward, an der Unabhängigkeit des Scheins von unsrer Willkür.

Das eine Mal — sahn wir — beruhte das Täuschende der Theorie vom wirklichen Geschehn auf dem Doppelsinn des Ausdrucks Selbsterhaltung, das andre Mal auf dem glücklichen Griff, zwei ganz verschiedene Arten des Verfahrens unter dem Namen „zufällige Ansichten“ zu vereinen und aus der Anwendung des einen, die als berechtigt nachzuweisen ist, zu folgern, was nur aus dem andern folgt, das so wenig berechtigt ist, dass es vielmehr die eignen Prämissen Herbarts über den Haufen wirft. Und so wiederholen wir, was zu Anfang gesagt wurde, aber jetzt nicht mehr als vorläufige, sondern als nachgewiesene Behauptung: es führt keine Brücke von diesem Sein zum Schein. Nicht bloss hat Herbart sie nicht richtig gefunden, sondern es kann überall keine solche geben, so lange der Begriff der Realität im Herbartschen Sinne feststeht.

Wir fassen zusammen, und zwar unter dem Gesichtspunct, der für unsre Untersuchung leitend ist. Die Metaphysik Herbarts weigert sich, vom Sittlichen Notiz zu nehmen, und behauptet, es mit diesem durchaus nicht zu thun zu haben. Sie schliesst dadurch das Sittliche vom Seienden

aus und weist die Frage desselben, wo es sich dann eingliedere, auf welcher der verschiedenen metaphysischen Rangstufen es zu Hause sei, als unbehörig ab; denn das Sittliche ist ihr nur ein gefährlicher Fremdling, dessen sich aufdrängende Gastfreundschaft so oft schon den eignen Haushalt in die bedenklichste Verwirrung gestürzt hat. Sie weist die Frage ab, aber beantwortet die unabweisbare beiläufig in der auf ihr (der Metaphysik) ruhenden Psychologie, indem sie einen Platz für das Sittliche in der Mittelwelt des wirklichen Geschehns findet, es so vom Seienden fern hält und doch nicht dem Schein überantwortet. Nun aber hat die kritische Erörterung gezeigt, dass einmal das Recht, die absolute Realität auf die gegebene Welt zu übertragen, nirgends nachgewiesen ist, obgleich sie sich schlechterdings nicht darin schicken will; und sodann, dass die für Vermittlung des Seins und Scheins construirte Mittelwelt des wirklichen Geschehns diese Vermittlung zu leisten nicht im Stande ist, ohne die Prämisse, die sie nothwendig machte, nämlich die absolute Realität zu vernichten. Die Sache ist eben die, dass das Seiende schlechthin, die absolute Realität zunächst bloss ein völlig leerer, abstracter, wenn auch im Denken gegebener Grenzbegriff desselben ist, dass sich aber auch aus ihm durch gewaltsame Uebertragung auf das Gegebene keine Existenz herausschlagen lässt, sondern der Denker warten muss, bis sich auf dem sicheren Weg der Erfahrung etwa auch für diesen Begriff eine entsprechende Realität findet. Bis das geschehn, bleibt er in starrer, wandelloser Ruhe als blosser Grenzbegriff stehn, und wenn er wie bei Herbart vorher unrechtmässiger Weise zur Anwendung gelangt, so nutzt er nicht bloss nicht, sondern zerstört von Grund aus das Begreifen des Gegebenen, der uns umgebenden Welt der Dinge. Diese ist im Wechsel und Wandel, diese ist im Werden begriffen, und das Denken fühlt sich wohl, wenn es sie im Wechsel und Wandel begleitet, wenn es ihrem Werden nachgeht, wenn es die Ursache in die Wirkung, den

Grund in die Folge hinein verfolgt, und nur wenn es sich einsam auf sich selbst besinnt, findet es in sich die Forderung der absoluten Realität und harrt eines Inhaltes und sucht einen Inhalt für den nothwendigen, abstracten Begriff, kommt nicht zum Abschluss, ehe es ihn gefunden hat; ja, es folgert auch für die gegebene Welt etwas daraus, aber ohne Erschleichung nicht mehr, als dies, dass das Werden nicht absolut sein kann, sondern ein Ziel haben muss wie einen Anfang, dass das Werdende zum Seienden, die werdende Welt zu einer seienden hinstrebt, welche die absolute Position zu tragen im Stande ist. Der Gegenstand der Metaphysik ist zunächst die werdende Welt. Mag man sie etwa eine Mittelwelt heissen, mag man ihr den Namen des Seins verwehren, weil sie — die gewordene, werdende, vergängliche — nicht absolut ist; auf den kommt es nicht an, sie existirt jedenfalls als eine werdende, und in dieser werdenden Welt hat das Sollen Raum. Eine Metaphysik daher, die richtig gestellt zunächst die werdende Welt begreift, findet in dieser das Sollen und wird sich des Geschäftes nicht erwehren können, es in seiner Eigenartigkeit in Betracht zu nehmen, eben so wie es dasselbe vorfindet: als von allem andern Werden und seinen Gesetzen specifisch unterschieden.

So hat sich die Herbartsche Metaphysik gerade in dem Punct dem Gegebenen gegenüber nicht bewähren können, um dessen willen sie behauptet, es mit dem Sollen und dem Sittlichen nicht zu thun zu haben.

III.

Die ethischen Grundbegriffe Herbarts kritisch erörtert.

Herbart behauptete die gänzliche Unabhängigkeit der Metaphysik und der praktischen Philosophie von einander. Voraussetzung dieser Behauptung ist nun zwar bei ihm die wider allen Zweifel gesicherte Richtigkeit seiner Metaphysik, aber auch, wenn diese erschüttert sein sollte, liesse sich doch denken, dass seine praktische Philosophie ein in sich so voraussetzungsloses und geschlossenes Ganzes wäre, dass sie abgesehn vom Stehn und Fallen jener sich behauptete. Dann wird dies der Fall sein, wenn jene Unabhängigkeit beider von einander nicht bloss in der Behauptung Herbarts, sondern in Wirklichkeit da ist. Das wird sich aus der Prüfung ergeben, die jedoch unabhängig von der vorangehenden der ontologischen Begriffe zu geschehen hat. Nicht aus dieser daher, sondern aus dem an die Spitze gestellten Thema entnehmen wir das Recht, wenn die Herbartsche Erklärung des für die praktische Philosophie vorliegenden Gegebenen sich an diesem nicht bewähren sollte, dann zuzusehn, ob seine Metaphysik etwa die Schuld daran trägt.

Ueber Willensverhältnisse ergeht das moralische Urtheil, und wenn das Begehren nicht bloss das allgemeinere Gebiet des Wollens ist, sondern es auch um den Unterschied beider so steht, dass er für die Betrachtung der praktischen Philo-

sophie ganz verschwindet[1]), so bietet sich das Begehren zuerst der Erörterung da. Es fragt sich, ob die Herbartsche Erklärung desselben seine Wirklichkeit deckt. Er begreift es aus den Gesetzen des psychologischen Mechanismus und nur aus diesen, wie seine psychologische Grundanschauung das mit sich bringt. Das Begehren ist eine bestimmte Art, wie eine Vorstellung im Bewusstsein ist. Ist eine solche nämlich unter die Schwelle des Bewusstseins gesunken und wird nun irgendwie — es sei durch eine gleichartige Vorstellung oder als Glied einer sich reproducirenden Reihe — wieder hervorgerufen, so beginnt sie zu steigen. Geht dies ungehindert von Statten, dann macht es kein besonderes psychologisches Phänomen aus. Stösst sie aber im Steigen auf Hindernisse und beginnt nun, sich wieder diese emporzuarbeiten, dann bestimmt sie, je stärker das Hinderniss ist, desto mehr alle im Gemüth vorhandenen Vorstellungen nach sich, wird immer lebhafter, fordert dringend, zur vollen Klarheit zu gelangen, und begründet so den bewegten Zustand der Seele, den wir eine Begierde nennen.

Das hier beschriebene Begehren deckt sich ziemlich genau mit einem Vorgang, der uns in der empirischen Wirklichkeit des Seelenlebens öfter begegnet. Wenn nämlich irgend etwas unserem Gedächtniss entfallen ist, und wir nun so oder so daran erinnert werden, so dass es dunkel aufzutauchen beginnt, dann springt das Verlangen hervor, es klar und deutlich zu denken. Je mehr sich dem widersetzt, desto heftiger wird das Verlangen oft auch bei ganz gleichgültigen Dingen, und es ruht nicht, bis es, wenn irgend möglich, den Widerstand besiegt und sich befriedigt hat. Hier handelt es sich eben um einen Vorgang, dessen Scene gänzlich innerhalb unseres Seelenlebens liegt; was begehrt wird, ist wirklich nichts als eine klare Vorstellung, und die Begierde ist eine solche, dass sie — auf den nöthigen Höhegrad gelangt

---

[1]) Praktische Philosophie (Werke 8). S. 29 u. 30.

— von selbst und ohne weiteres in Befriedigung umschlägt. Ob aber dies eine Begierde im eigentlichen Sinne heissen kann, ja, ob es gar so sehr eine solche ist, dass nach seiner Analogie alles Begehren verstanden werden kann, das ist doch mindestens fraglich.

Wir wollen bei einigen Beispielen Anfrage halten; denn eine richtige Theorie muss alle Beispiele decken. Der Hungrige begehrt zu essen. Zunächst ist zu bemerken, dass die Begierde hier jedenfalls nicht durch eine zufällig steigende Vorstellung hervorgerufen wird, sondern durch den physiologischen Reiz aus denjenigen Realen her, mit denen zusammen die Seele das uns erscheinende Ganze eines beseelten Leibes ausmacht. Aeussert sich nun dieser Reiz in der Seele als eine wider Hindernisse sich aufarbeitende Vorstellung, die endlich alles nach sich bestimmt? Für diese Vorstellung kann doch nur die des Sattseins genommen werden, und dass diese — zuerst dunkel — in mir zu steigen beginnt, hat zur Voraussetzung, dass sie früher schon einmal da war und nur für jetzt aus dem Bewusstsein entschwunden ist; denn was nie unter der Schwelle war, kann nicht über dieselbe emporsteigen. Nun möchten wir aber wissen, wie es denn zugeht, wenn im Menschen zuerst, also im eben geborenen Kinde das Bedürfniss nach Nahrung sich regt und unbefriedigt immer heftiger wird. Ist das auch die Vorstellung des Sattseins, die zu steigen beginnt? Wo in aller Welt kommt diese Vorstellung dann her, wie kann sie, die noch gar nicht da war, steigen? Nach Herbarts Theorie muss vor jedem bestimmten Bedürfniss schon einmal der seine Befriedigung in sich schliessende Zustand da gewesen sein. Dass es zu diesem kam, ist dann aber nothwendig zufällig; denn ein innerer Grund dazu lag nicht vor in der einfachen Seele. Darnach müssten dann die Bedürfnisse jedes Menschen ein durchaus zufälliges Aggregat ausmachen. Dass aber eine gründlichere Umkehrung der vorhandenen Ordnung des Gegebenen, eine gewaltsamere Beugung des-

selben unter eine Theorie nicht wohl möglich ist, liegt doch auf der Hand. Oder soll die im Hunger thätige Vorstellung nicht die des Sattseins, sondern die des Hungers selbst sein? Dann besteht die Befriedigung nicht im klaren Vollzug der Vorstellung, welche, indem sie steigt, die Begierde ausmacht, sondern einer ganz andern, hier des Gegentheils jener. Oder soll es die Vorstellung der Nahrung sein? Dann würde es sich empfehlen, Hungrige an einer reich besetzten Tafel vorüberzuführen, da würden sie eine recht klare Vorstellung von der Nahrung erhalten — würden sie aber auch satt?

Wir wählen ein andres Beispiel, das mit dem physiologischen Reiz nichts zu thun hat. Ein Armer wünscht Reichthum zu besitzen. Zufällig, weil er nämlich Reiche in ihrem Reichthum gesehn hat, ist die Vorstellung desselben in den Kreis seiner Vorstellungen gekommen und wird nun bei irgend einem Anlass zur Begierde. Gehemmt wird die Vorstellung durch alles das, was sich aus seinem eignen Zustand der Armuth ihm mit sinnenfälliger Gewalt aufdrängt, und dieses Hemmende steigert die Begierde, je lebhafter es sich dem Vollzug der Vorstellung des Reichthums widersetzt. Ist Herbarts Theorie richtig, dann wissen wir einem solchen keinen besseren Rath als den, dass er fleissig in die Häuser der Reichen geht und da zu einer möglichst klaren Vorstellung des Reichthums gelangt. Aber nein — er selbst will besitzen. Den Reichthum andrer sehn — das hilft ihm nicht, sondern macht sein Begehren nur um so lebhafter, das Gefühl des Mangels um so bitterer. Mit Einem Wort: *die* Vorstellung, die das Begehren ausmacht, ist eine ganz andre, als die, die er durch das Sehn des Reichthums anderer schon früher einmal hatte. Auch hier ist die Begierde keine einmal schon vorhandene und nun aus der Verdunkelung wieder steigende Vorstellung; *diese* Vorstellung, dass *er* reich sei, hat er noch nie in der jetzt begehrten Klarheit (die durch das factische Eintreten des Zustands bedingt ist) voll-

zogen, sie war noch nie da und hätte füglich auch nicht steigen können. Und darum müssen wir urtheilen, dass die Theorie Herbarts das Entstehn der Begierde durchaus nicht erklären kann. —

Ebensowenig erklärt sie die Befriedigung. Geht es mit dieser so zu, wie Herbart meint, dann muss jede Begierde, zu einem bestimmten Höhegrad gelangt, unmittelbar in Befriedigung umschlagen. Seine Behauptung, dass die Vorstellung, um ganz klar vollzogen zu werden, der Gegenwart des vorgestellten Gegenstandes bedarf, ist ein durch die Wirklichkeit unumgänglich gemachtes Postulat, hört desshalb aber nicht auf, innerhalb seiner Theorie blosse Behauptung zu sein. Der Mensch, der sich darnach sehnt, einen andern geliebten Menschen um sich zu haben und seines Umgangs zu geniessen, hat eine durchaus klare und deutliche Vorstellung von ihm und dem Verkehr mit ihm; je stärker das Verlangen, desto grösser wird auch diese Klarheit der Vorstellung, und wenn es nur darauf abgesehn wäre, müsste dann auch Befriedigung eintreten, wenigstens mit der zunehmenden Klarheit verhältnissmässige Befriedigung, aber es stehn im Gegentheil Klarheit und Befriedigung im umgekehrten Verhältniss zu einander. Man wird auch geradezu sagen können, dass die Vorstellung von einem Menschen, nach dem man sich heftig sehnt, während eben dieser Sehnsucht viel klarer ist, als vorher, wo man mit ihm zusammen war; denn alles Zufällige, das sich während der sinnlichen Gegenwart damit vermischte, verschwindet jetzt: nicht aber dieses Zufällige, sondern der Mensch selbst ist das Object der Sehnsucht. —

Die breite Basis des Moralischen, die ganze Mannichfaltigkeit der Begehrungen entflieht überall der Herbartschen Theorie. Wesshalb? Weil seine Metaphysik ihm nicht erlaubt, dem Gegebenen wirklich gerecht zu werden. Der Versuch, aus dem wirklichen Geschehn, den Selbsterhaltungen der einfachen Seele, das Seelenleben zu er-

klären, scheitert; denn das vor allem Vorstellen und abgesehn von demselben vorhandene wirkliche Wesen des Menschen verlangt im Begehren eine bestimmte Veränderung im Zustand dieses seines wirklichen Wesens, die in ihm angelegten *Zwecke* springen als Begierden hervor, später vielleicht auch eingebildete und daher bloss vorgestellte Zwecke, aber nicht als aufsteigende und wider Hemmungen sich auf-arbeitende Vorstellungen werden diese zu Begierden, sondern nur dann, wenn und sofern sie als im eignen Wesen begründete Zwecke vorgestellt werden. Der Mensch in seinem wechselnden und werdenden Dasein ist ein Theil der wirklichen werdenden Welt, und weil nicht für diese, desshalb hat die Metaphysik Herbarts auch für ihn keinen Raum.

Wir gehn vom Begehren zum Wollen weiter. Dies unterscheidet sich nach Herbart von jenem nicht als ein neues Vermögen des oberen Begehrens etwa, sondern dadurch, dass etwas hinzutritt. Es kommt zur Begierde die Voraussetzung des Erfolgs hinzu — dann will der Mensch, oder richtiger, dann wird das Begehren zum Wollen. Wir dürfen Herbart nicht unterschieben, dass nothwendig der Mensch, wenn die Voraussetzung des Erfolgs zu einer Begierde hinzutrete, dann auch wolle. Aber eben weil das nicht die Meinung ist, desshalb wird auch das Wollen gar nicht erklärt, sondern das, was die Begierde wirklich zum Wollen macht, wird in der Erklärung stillschweigend übergangen. Sobald die Voraussetzung des Erfolgs zu ihr hinzutritt, wird nämlich aus der Begierde nichts andres als das, was Herbart ein Willens*bild* nennt, die Vorstellung von einem möglichen Wollen, und das ist nicht ohne weiteres mit einem wirklichen identisch. Und wenn etwa behauptet wird, der Unterschied stehe nur darin, dass zwischen das Willensbild und den Entschluss eine kürzere oder längere Erwägung eintritt, als ein Kampf gleichsam der verschiedenen Vorstellungsmassen, in denen die verschiedenen Willensbilder wurzeln, wo dann schliesslich das eine dieser als Entschluss das Feld be-

hauptet — so kann auch das nicht zur Erklärung ausreichen. Zwar ist der Process in den meisten Fällen ein so rascher, dass eins ins andre fliesst, aber die um des Erkennens willen geschehende Zerlegung darf nicht übersehn, dass, wenn eins der Willensbilder sich im Bewusstsein behauptet, nun die *Zustimmung* des Menschen *zu ihm* noch dazu hinzutreten muss, und dass diese, nur diese den eigentlichen Charakter des Wollens ausmacht. Ohne sie bleibt das Willensbild mit seiner Vorstellungsmasse im Bewusstsein, alle andern müssen mehr oder weniger sinken, aber über dies Herrschen im Bewusstsein führen die Prämissen auch nicht um ein Haarbreit hinaus. Dieses Moment ist bei Herbart stillschweigend übergangen, weil seine Theorie keinen Raum dafür hat. Denn allerdings wird es aus dem psychologischen Mechanismus nicht erklärt werden können. Es ist keine neue Vorstellung, auch keine neue Art der Vorstellung im Bewusstsein zu sein; denn alles das war, wie beim Entschluss, so beim Willensbild schon im Bewusstsein vorhanden. Es ist das spontane Element im Menschen, und das geht aus den Vorstellungen nirgends hervor. Wie kommt es dazu, dass der vorstellende oder richtiger noch: der bloss Vorstellungen habende Mensch handelnd und thätig in die Welt eingreift? Wo ist der Nachweis geführt, dass die Vorstellungen dazu treiben nach ihrer Natur, aus sich heraus? denn sie sind das einzig constitutive Element des Seelenlebens. Zu sagen, dass ja schon Selbsterhaltung stets etwas Spontanes sei, trägt bei dem, was Herbart darunter versteht, nichts aus; denn da ist es eine blosse, unwillkürliche Reaction gegen eine drohende Störung, völlig passiven Charakters. So wird das Wollen durchaus nicht erklärt, sondern das, was sein eigentliches Wesen ausmacht, mit dem bekannten Namen stillschweigend aus dem Gegebenen herübergenommen.

Die aus seiner Metaphysik hervorgehende Psychologie Herbarts vermag eben dieser Metaphysik wegen das Wollen

so wenig wie das Begehren zu erklären; denn aus dem einfachen Realen mit seinen Selbsterhaltungen lässt sich dasselbe nicht verstehn. Wir möchten aber nicht urtheilen, dass der Uebergang vom einen zum andern für die praktische Philosophie so gleichgültig ist, wie Herbart eben desshalb meint, weil er ihn in seiner Erklärung des Wollens gar nicht trifft. Denn der Entschluss ist es, der in der geschehenen That vom moralischen Urtheil getroffen wird, auf ihn als einen künftigen bezieht es sich, wenn es warnend oder antreibend ein vorgestelltes Wollen begleitet, es kann gar nicht verstanden werden, wenn jener Uebergang ausser Acht gelassen wird.

Und damit gelangen wir zum eigentlich Moralischen, zum moralischen Urtheil. Herbart macht es Kant gegenüber geltend, dass nicht ein *Gesetz*, nicht ein gesetzgebender Wille oder eine gesetzgebende praktische Vernunft der letzte Grund des Sittlichen ist, sondern ein *Urtheil* der Werthschätzung über Willensverhältnisse. Diese Aussage kann in doppelter Weise verstanden werden. Einmal liegt in ihr, dass, wenn wir nicht nur die ersten Anfänge des Sittlichen in uns, sondern auch das, was immer wieder in jedem einzelnen Fall der ursprüngliche Quell seiner Aeusserung ist, betrachten, sich dann herausstellt, dass es hier wie da stets ein solches Urtheil ist. Es liegt aber auch das in ihr, dass ein solches Urtheil in seiner eigenthümlichen Dignität das letzte Element ist, auf welches die Erklärung des Sittlichen und seine Erforschung überhaupt zurückgeht, die Reihe dieser Urtheile die letzten Bestandtheile desselben ausmacht über die hinaus jedes Fragen nach *ihrem* Ursprung wieder für die Erforschung des Sittlichen gleichgültig ist, jede Antwort auf solche Frage zwar das Entstehn eines so gearteten Urtheils psychologisch erklären kann, aber ohne dass die praktische Philosophie ein Interesse daran hat. Mit Einem Wort: es kann darin liegen, dass das moralische Urtheil das auf uns hin erste, und dass es das der Sache nach erste

Element des Sittlichen sei. Es unterliegt nun keinem Zweifel, dass Herbart beides zumal gemeint hat, und zwar ohne ausdrücklich zwischen diesem und jenem zu scheiden. Es ist nämlich bei ihm das eine unmittelbar auch das andere. Ist im Gegebenen das Gebiet des Sittlichen da, und finden wir bei näherer Erforschung desselben, dass es sich auf moralische Urtheile als auf seinen Ursprung zurückführen lässt, so sind diese die ersten Elemente desselben in der einen wie in der andern Bedeutung; denn eine Frage über sie hinaus würde sich an den psychologischen Mechanismus wenden müssen und desshalb nothwendig nicht nach den letzten Elementen in diesem oder jenem Sinn gesondert, sondern, weil nach den einen, desshalb nach den andern fragen. Dass einzig und allein der psychologische Mechanismus das für uns erkennbare Wesen des Menschen ausmacht, bedingt, dass zwischen beiden nicht geschieden werden kann.

Wenn wir daher diese Scheidung vollziehn und einmal fragen, ob Herbart in diesem, und dann, ob er in jenem Sinn Recht hat, so gehn wir damit über ihn hinaus, und dazu entnehmen wir das Recht aus den voranstehenden Auseinandersetzungen, so dass hier erhellen dürfte, wesshalb wir die psychologische Erörterung des für die praktische Philosophie vorliegenden psychologischen Stoffs trotz der behaupteten gänzlichen Unabhängigkeit dieser in den Kreis unsrer Betrachtung hineinziehn mussten. Hätten wir uns davon überzeugt, dass der psychologische Mechanismus das Begehren und Wollen genügend erklärt, so hätten wir uns damit zufrieden geben müssen, die ersten Aeusserungen des Sittlichen in unserm Bewusstsein aufgezeigt zu finden. Wir haben aber gefunden, dass sich im Begehren ein vom Vorstellen zunächst unabhängiges wirkliches Wesen des Menschen mit in ihm gesetzten Zwecken offenbart, und dass ein eigenthümliches, aus den Vorstellungen nicht zu erklärendes Moment der Zustimmung die Begierde erst zum Wollen macht: es ergiebt sich daher von selbst die Ver-

muthung, es könne, wie die Begierde, so das moralische Urtheil in etwas auch unabhängig von den Vorstellungen und dem durch sie constituirten Bewusstsein Gegebenen seinen Ursprung haben, und daher ein Unterschied zwischen den der Sache nach und den auf uns hin ersten Elementen des Sittlichen Statt finden.

Wir fragen zunächst nach den ersten Aeusserungen desselben in uns. Und hier müssen wir Herbart Recht geben, dass sie nicht in einem Gesetz, sondern in Urtheilen der Werthschätzung bestehn. Das Kind schämt sich, weil es die Stimme des Tadels im eignen Herzen hört — das ist die erste Aeusserung des Sittlichen. *So* regt sich dieses mit ursprünglicher Kraft im Menschen, ehe es die Form eines Gebotes annimmt. Erst aus den mannichfachen Urtheilen, wie sie bei gegebenen Anlässen ergehn, erwächst nach und nach das Bewusstsein des Sollens, das vorher vollzogene Urtheil der eigenthümlich sittlichen Werthschätzung ist stets die Voraussetzung der vernommenen gebietenden Stimme „du sollst“; und wo diese ohne jenes da ist, liegt es nur daran, dass das schon oft ergangene Urtheil über diese bestimmte Art von Fällen sich in einem ein für alle Mal feststehenden Resultat und dem Bewusstsein davon fixirt hat: erleidet dieses von irgendwo her einen Stoss, so wird sich das Subject vermöge der ursprünglichen Urtheile, auf die es zurückgreift, wieder besinnen. Es ist nun aber nicht zu verkennen, dass Kant, welcher das Fundament der Moral in einem Gesetz findet, nach diesem Fundament überhaupt und nicht bloss nach den ersten Aeusserungen des Sittlichen im Bewusstsein fragte: er wird desshalb zunächst nur insofern von der Polemik Herbarts getroffen, als er den kategorischen Imperativ, das „Du sollst“ für den ursprünglichen Quell des sittlichen *Bewusstseins* nahm. Dass Herbart hier das Richtige getroffen und, wie wir später sehn werden, für eine richtigere Bestimmung des der Sache nach letzten Fundamentes der Moral einen über Kant hinaustreibenden Finger-

zeig gegeben hat, das halten wir für sein Verdienst um die praktische Philosophie.

Nicht so das andre, dass er das moralische Urtheil auf ein Urtheil über Willens*verhältnisse* beschränkt und ihm also das einzelne Wollen als solches entzieht. Wo der Nachweis dafür geliefert werden soll, sehn wir uns stets auf das allgemeinere Gebiet der ästhetischen Urtheile versetzt[1], und da wird es dann leicht, Beispiele aus den nicht-moralischen, ästhetischen Urtheilen zu entnehmen, aus denen erhellt, dass in diesen alle Mal nicht ein einzelnes, sondern ein Verhältniss von Tönen, Farben u. s. w. beurtheilt wird. Fragen wir dann aber weiter, wesshalb die moralischen Urtheile in jene allgemeinere Classe gehören, so lautet die Antwort, dass es sich hier wie da — um die Beurtheilung von Verhältnissen handelt. Es bleibt daher nur übrig, um die Beschränkung der moralischen Beurtheilung auf Willensverhältnisse und das Recht solcher Beschränkung zu verstehn, sich an die in der praktischen Philosophie aufgestellten Willensverhältnisse selbst zu halten: diese sind ganz auf ihre eigne Evidenz angewiesen. Gleich am Eingang begegnet uns die Idee der inneren Freiheit, bei der es sich um die Zusammenstimmung von Einsicht und Willen handelt. Trendelenburg hat schon hervorgehoben[2], dass hier kein Willensverhältniss im strengen Sinn vorliegt; denn ein Willensverhältniss ist ein Verhältniss zwischen Wollen und Wollen, aber die Einsicht ist kein Wollen. Und doch hat Herbart einmal selbst gefordert[3], dass die wahren Elemente der Verhältnisse nicht gänzlich ungleichartig sein dürfen, und wiederum selbst auf den specifischen Unterschied zwischen Geschmack und Begehren hingewiesen, ihre Ungleichartigkeit hervorgehoben[4], ja scharf betont[5]. Aber es sei —

---

[1]) Praktische Philosophie (Werke 8). S. 18, 20, 21.

[2]) Historische Beiträge. III. S. 143.

[3]) Praktische Philosophie S. 19.

[4]) a. a. O. S. 40. [5]) a. a. S. 13.

wir wollen darüber nicht rechten, wir wollen nur fragen, ob dies an der Spitze stehende Verhältniss nicht die Einschränkung des moralischen Urtheils auf Willens*verhältnisse* illusorisch macht. Steht es doch auch Herbart fest, dass es ein eigentliches Wollen ohne begleitendes Wissen gar nicht giebt. Wo also gewollt wird, findet dies Verhältniss Statt, und mit demselben fällt jedes Wollen unter die moralische Beurtheilung. Diesem Schluss stellt sich entgegen, dass hier erst eine blosse Form vorliegt, der Inhalt für dieselbe dagegen aus den übrigen Ideen kommt. Nach der Idee der inneren Freiheit rein für sich genommen gefällt der mit sich einstimmige Mann, bei dem Wissen und Wollen in Einklang stehn, es sei nun jenes nach diesem, oder dieses nach jenem gebogen und geändert; denn in der Idee liegt nicht, dass die Einsicht das wirksame Princip sei.[1]) Sie wird es erst dadurch, dass sie die sittliche Einsicht, nämlich die in die andern Ideen und mithin eine feststehende Grösse ist. So ist dies Verhältniss als Gegenstand der moralischen Beurtheilung nie für sich da, sondern immer nur an einer andern Idee, welche die Einsicht je zu einer sittlichen macht.

Der Einwand kehrt nur auf andrem Wege wieder; denn jetzt kehrt er sich gegen die Behauptung, dass diese Idee nie für sich gegeben ist. Weil wir bei jedem Menschen d. h. bei jedem mündigen Menschen nicht irgend welche Einsicht in die vier andern aufgezählten Ideen, sondern sittliche Einsicht, sittlichen „Geschmack“ überhaupt voraussetzen, darum fällt jede seiner Handlungen unter die Beurtheilung nach der Idee der inneren Freiheit, und nur, wenn dies an der Spitze stehende Verhältniss, das selbst freilich gar kein Willensverhältniss ist, auf sich selbst gestellt wird, ist der Satz zu retten, dass nur Verhältnisse das moralische Urtheil hervorrufen. Soll das aber nicht gelten, dann ist er überhaupt nicht zu retten. Eine Erörterung der einzelnen Ideen würde vielleicht zeigen, dass im letzten Grunde das

[1]) Praktische Philosophie S. 91.

angebliche Verhältniss nicht eigentlich das ist, was beurtheilt wird, sondern ein so oder so geartetes Wollen, wie z. B. in der Idee der Vollkommenheit nicht das Verhältniss zwischen dem mehr und minder beurtheilt wird, sondern das eine oder das andere, wenn sie mit einander verglichen werden, und in der Idee des Wohlwollens nicht die bloss formale, inhaltslose Zusammenstimmung zweier Willen gefällt, sondern die Gesinnung, welche sucht, was des andern ist, unabhängig davon, ob auch der andre dies sucht und will, so dass das Wohlwollen oft auch in dem Nichtzusammenstimmen zweier Willen angeschaut wird wie überall, wo es sich in dem Streben, einen andern Menschen zu bessern, äussert.[1]) Aber nicht bloss das — es lassen sich Beispiele aufweisen, wo von einem Verhältniss auch nicht einmal scheinbar die Rede ist. Oder was tadeln wir denn an einem Trunkenbold? warum tadelt er sich selbst? Es handelt sich hier nur um den einen Menschen, das Verhältniss, welches das Urtheil des Tadels hervorruft, muss unter den nur in einem Willen gegebenen Verhältnissen gesucht werden, und wir sehn uns also an die gewiesen, auf denen die Ideen der inneren Freiheit und der Vollkommenheit beruhn. Die Vollkommenheit giebt kein Motiv für die Beurtheilung ab, da dies kräftige Hervortreten eines bestimmten Wollens oder Begehrens höchstens ein Urtheil des Missfallens über die andern, ihm nicht nachkommenden Begehrungen hervorrufen könnte, und wenn man sich auf das Ebenmaass alles im Menschen Gegebenen berufen wollte, Gesichtspuncte in die Betrachtung hineingezogen würden, die Herbarts Ethik fremd sind, weil sie eine Anthropologie voraussetzen, wie er sie nicht kennt. Es bleibt also nur die Idee der innern Freiheit. Er handelt wider seine bessere sittliche Einsicht! Aber diese sittliche Einsicht

---

[1]) Die Idee des Wohlwollens fordert nämlich, dass die beiden Willen, deren Verhältniss zu Grunde liegt, *dasselbe für den einen Wollenden* wollen, sonst stellte sich die Zusammenstimmung auch im passiven Gehorsam da.

ist hier etwas auf sich selbst Stehendes und nicht eine Einsicht in die vier andern Ideen, die mit der Sache nichts zu thun haben, da eine etwaige Verletzung des durch sie gebotenen Verhaltens zwar als die Folge jenes Lasters hervorspringen kann, aber nicht in Betracht kommt, wo es sich um die Beurtheilung desselben rein für sich handelt. Das einzelne Beispiel weist über sich hinaus. Was von ihm, das gilt von allen moralischen Urtheilen, in denen es sich um einen Menschen rein für sich handelt, denen der Wille nicht in einem Verhältniss zu einem andern Willen vorgelegen hat. Hier wird die Idee der inneren Freiheit souverän, erfüllt sich selbst mit sittlichem Inhalt. Wie ist das möglich? Der sittliche Geschmack, auf dem sie ruht, ist eben auch die Eigenschaft des Menschen, vermöge deren das moralische Urtheil nothwendig ergeht und wird nicht bloss durch die Einsicht in die Ideen gebildet. Es kommt zu den Ideen durch die moralischen Urtheile, die aus dem sittlichen Geschmack fliessen, und der sittliche Geschmack soll dann wieder erst aus der Einsicht in die Ideen entstehn, die aus dem moralischen Urtheil fliessen — das ist der Kreis, in dem wir uns drehn, und in dem unter anderm auch der letzte Schein dessen hängt, überall wo sittliche Beurtheilung geschehe, liege ihr eins der von Herbart aufgewiesenen Willensverhältnisse als das sie Hervorrufende zu Grunde. Wir sehn uns daher auf die einfache Aussage zurückgeworfen, dass das Sittliche sich im menschlichen Bewusstsein ursprünglich als Urtheil der Werthschätzung äussert, wir können mit ihr nicht die andere acceptiren, dass dies Urtheil nur durch Willens*verhältnisse* hervorgerufen wird, weil die Begründung dafür nicht zureicht, und das moralische Urtheil in seiner Wirklichkeit über diese Grenze hinausweist.

Aber wir begreifen, warum es bei Herbart so sein muss. Er findet eben in dem einzelnen Wollen für sich nichts, worauf sich das moralische Urtheil beziehn könnte, und desshalb geht er über dasselbe hinaus und lässt das Urtheil

erst durch Verhältnisse hervorgerufen werden. Dass er nichts findet, hat dann wieder darin seinen Grund, dass er, von seiner auf falscher Metaphysik ruhenden und darum gerade hier schiefen Psychologie geleitet, den eigentlichen Nerv des Wollens übersieht und ihn weder seinem noch unserem betrachtenden Auge blosslegt, nämlich die Zustimmung, die Bejahung des Menschen, die zu der sich regenden Begierde hinzutritt und sie erst zum Wollen macht. Ueber das Willensbild wird geurtheilt, nur insofern es diese Bejahung begehrt, über die geschehene That wird geurtheilt, weil sie durch diese Bejahung Wirklichkeit wurde. Schwindet dieser Gesichtspunct, dann schweigt das moralische Urtheil. Stellt sich bei einer That heraus, dass sie im Fieberwahn geschah, dann ist sie kein Gegenstand des moralischen Urtheils, findet sich, dass sie im trunkenen Zustand erfolgte, dann springt es von der That ab und auf diesen Zustand und das ihn begründende Handeln zurück. Wird das Willensbild vorgestellt und dabei von diesem Gesichtspunct abgesehn, wie z. B., wenn dasselbe als psychologische Erscheinung aufgefasst und betrachtet wird, dann ist von einem moralischen Urtheil nicht die Rede. Diese Bejahung ist der Nerv des Wollens, und um ihn dreht sich die Wirklichkeit wie das Recht der sittlichen Beurtheilung. Und damit ist die erste Frage, ob Herbart die ursprünglichen Aeusserungen des Sittlichen im menschlichen Bewusstsein richtig beschrieben hat, erledigt. —

Die zweite Frage war die, ob die moralischen Urtheile auch das der Sache nach erste Element des Sittlichen sind. Es ist schon oben hervorgehoben worden, dass Herbart das eine nicht von dem andern trennt und wegen seiner psychologischen, also metaphysischen Anschauungen nicht von einander trennen kann. Wenn er es aber desshalb in der praktischen Philosophie auch abweisen konnte, über das moralische Urtheil zurückzugehn, so bleibt die Thatsache desselben doch nichtsdestoweniger ein eigenartiges, auf-

fallendes *psychologisches* Phänomen und daher ein Problem für die Psychologie. Lässt sie es an einer genügenden Erklärung desselben fehlen, so kann das leicht zu einem schlimmen Deficit im Soll und Haben des psychologischen Mechanismus führen. Es muss daher als auffallend bezeichnet werden, wie sichtlich Herbart bemüht ist, hier einer Erklärung aus dem Wege zu gehn. So sagt er einmal in der „kurzen Encyclopädie, aus praktischen Gesichtspuncten entworfen“[1]), es sei diese Untersuchung schwer und dunkel, und weist sie durch die Bemerkung von sich ab, dass sie auch ganz untauglich sei, der Moral ein neues Licht aufzustecken. In der Psychologie[2]) selbst aber verweist er denen ihre Neugierde, die wiederholt bei ihm um diese Erklärung angefragt haben, *er* besitzt in diesem Punct keine Neugier, genug, dass die ersten Elemente des Sittlichen an sich mit völliger Evidenz gegeben sind. Doch entschliesst er sich, den Fragenden „seine Meinung zu sagen, wie sie ihre Untersuchung anzustellen haben, wenn sie sich nicht in Täuschungen über die wichtigsten Gegenstände verwickeln wollen.“ Er scheint bei allen dem zu vergessen, dass er, wenn nicht als praktischer Philosoph, so doch als Psycholog die Pflicht hat, Rechenschaft von diesem auffallenden Phänomen zu geben. Aber was ist denn jene Meinung? Sie basirt vor allem darauf, dass ein moralisches Urtheil nur über Willensverhältnisse ergeht. Ein solches besteht aus zwei Gliedern, wie z. B. bei dem die innere Freiheit begründenden Verhältniss aus Wissen und Wollen. Beide werden nun als Anfangspuncte einer Reihe von Vorstellungen gedacht, und je nachdem diese Urtheile zusammenstimmend ablaufen oder nicht, entsteht ein bestimmtes Gefühl, welches dann der unbefangene parteilose Zuschauer (der aber doch kein andrer ist, als der, in dem auch das Gefühl entsteht) in einem Urtheil des Beifalls oder Tadels ausspricht. Also ein Gefühl ist die

---

[1]) Werke II. S. 254. § 184.

[2]) Psychologie als Wissenschaft u. s. w. II. S. 95 f.

Wiege des moralischen Urtheils! Auch anderswo kehrt dies wieder: so ist in der praktischen Philosophie von einem Zartgefühl als dem im letzten Grunde hier Wirksamen die Rede [1]), und in der Psychologie heisst es weiterhin [2]), wo kein feines Gefühl, da sei keine Tugend. Aber nicht darauf vor allem möchten wir die Aufmerksamkeit richten, sondern darauf, woher es kommt, dass der Mensch bei diesem Vorgang, in dem es sich um dasjenige handelt, was für ihn das nächste und wichtigste von allem ist, so unbefangen und parteilos bleibt. Das war es ja gerade, was erklärt werden sollte — diese Unabhängigkeit und strenge Sicherheit des Urtheils, und die tritt unerklärt als einfache Behauptung wieder auf. In dem parteilosen Zuschauer hängt das Problem und harrt erst seiner Aufklärung.

Ein Urtheil der Werthschätzung, des Tadels oder des Beifalls, ergeht im Menschen fort und fort über sein Wollen, über sein Thun und Lassen, und dieses Urtheil ist von dem jeweiligen Zustand seiner Begierden, seiner Lust und Unlust gänzlich unabhängig. Souverän tritt es auf und lässt seine Stimme erschallen, der Mensch mag sie nun hören wollen oder nicht, und wie sehr er sich auch in entgegengesetzter Richtung bemühn wollte, er kann diesem Urtheil innerlich nicht die Anerkennung versagen, dass es richtig sei. Das war es, was Kant mit so hoher Bewunderung erfüllte, und worauf gestützt er lehrte, dass die praktische Vernunft selbst gesetzgebend für dies ihr Gesetz mit absoluter Autorität Anerkennung heische. Herbart stellt dem in der oben angegebenen Weise das Urtheil der Werthschätzung als das Letzte im Sittlichen gegenüber. Wir behaupten nun aber wieder, ein Urtheil der Werthschätzung könne nicht das Letzte sein, sondern setze stets eine Norm des Schätzens voraus, und fragen, was dies ist, d. h. wir fragen nach dem

---

[1]) Praktische Philosophie S. 31.

[2]) Psychologie als Wissenschaft u. s. w. II. S. 430.

der Sache nach ersten Element des Sittlichen, wie wir denn oben das Recht, mit solcher Frage über Herbart hinauszugehn, begründeter Weise in Anspruch genommen haben.

Wenn geschätzt wird, liegt immer ein Maassstab zu Grunde, nach welchem geschätzt wird, und dieser Maassstab ist dem, was geschätzt wird, nach eben der Beziehung, in der die Schätzung erfolgt, gleichartig. Ich schätze eine Fläche Landes, wie gross sie etwa sei, und kann es nicht ohne ein bestimmtes Maass zu Grunde zu legen, hier also ein Längenmaass. Dies ist nicht dem Land an und für sich gleichartig, wohl aber insofern letzteres als eine Grösse in Betracht genommen wird. Ich schätze eben dasselbe Stück Landes, wie viel es etwa werth sei, und kann es nicht ohne eine bestimmte Einheit des Werths, wie etwa das Geld, zu Grunde zu legen. Das Geld ist dem Land an und für sich nicht gleichartig, wohl aber insofern letzteres als einen bestimmten Werth für den Menschen repräsentirend in Betracht genommen wird. Alle derartige Schätzungen sind relativer Art. Das Maass selbst ist willkürlich angenommen und erst aus Vergleichung der verschiedenen Dinge oder Beschaffenheiten, die man schätzen wollte, entstanden; so wesentlich ist eben der Maassstab für das Schätzen, dass man desselben bei diesem Geschäft durchaus nicht entrathen kann.

Das wahre Kunstwerk entlockt dem Kenner ein Urtheil des Beifalls, er schätzt es dahin, dass es einen Werth habe nach seiner Art, und aufgefordert, Rechenschaft zu geben von seinem Urtheil, wird er bestimmte Forderungen nennen, die an ein solches Kunstwerk müssten gestellt werden, und nachweisen, wie diese hier erfüllt seien. Er hat also einen Maassstab, nach welchem er schätzt, und den selben hat der Nichtkenner, der bewundernd vor dem Kunstwerk still steht, nur dass er nicht so bestimmte Rechenschaft davon geben kann. In den zuerst genannten Schätzungen wird ein Maassstab bestimmt um des Schätzens willen, hier ist die Schätzung

unmittelbar da und wird aus der Sache selbst dem Schätzenden aufgezwungen. Wäre es nicht an dem, dass bei jeder solchen Werthschätzung ein vorschwebendes Ideal bestimmt oder unbestimmt der Maassstab derselben wäre, dann würde es gar nicht dahin kommen, dass bestimmte Regeln könnten aufgestellt werden, was schön sei und was nicht, sondern die Urtheile dieser Art würden in der selben Unbestimmtheit und Einzelheit verharren, wie die des Angenehmen und des Unangenehmen, der Lust und der Unlust, die sich als festen Regeln nicht unterliegend eben dadurch zu erkennen geben, dass in ihnen eine bestimmte Werthschätzung gar nicht vorliegt. Die Urtheile sind zuerst da, das auf uns hin Erste, aber eben in so weit sie durchstehend sind und sich bewähren, gewinnt die Reflexion auf sie das ihnen zu Grunde Liegende, das der Sache nach Erste, den Maassstab, nach dem überhaupt geschätzt wird. Es lässt sich geradezu als ein Kennzeichen dieser Art Urtheile bezeichnen, dass in ihnen ein bestimmter Maassstab der Werthschätzung, eine objective Norm für diese zu Grunde liegt, die sich aus ihnen erkennen lässt. Sie sind der Erkenntnissgrund, aber sie selbst werden hervorgerufen durch den Maassstab, den Realgrund, für den sie den Erkenntnissgrund abgeben.

In viel höherem Maasse nun, als um die ästhetischen, steht es um die moralischen Urtheile so, dass ihre Sicherheit und Bestimmtheit auf eine bestimmte objective Grundlage hinweist, und die Frage geht dahin, was diese sei. Wonach wird hier geschätzt? Dem Geschätzten muss es gleichartig sein, das Geschätzte ist das Wollen, es liegt also der Schätzung ein bestimmt geartetes und geregeltes Wollen als Maassstab zu Grunde. Wohlan — Kant hat dies schon gefunden, es ist eben das von der praktischen Vernunft selbstherrlich gegebene Gesetz, nach welchem geschätzt wird, dessen Verletzung sich an dem Menschen durch das tadelnde Urtheil, das er alsbald über sich ergehn fühlt, bestraft. Aber hiergegen hat Herbart mit Recht geltend gemacht, dass man

gar nicht weiss, woher der praktischen Vernunft solche Autorität kommt, mit welchem Recht sie es für sich in Anspruch nehmen kann, zu gebieten und unbedingten Gehorsam zu verlangen. Dagegen wieder zu sagen, dass sie ein oberes Vermögen sei und desshalb zu solcher Forderung den unteren Vermögen gegenüber befugt, wird kaum genügen, bis ein besserer Unterricht als bisher über Zahl und Art, wie vor allem auch über die Stellung dieser Vermögen zu einander gegeben ist. Endlich aber wird dadurch der wirkliche ursprüngliche Hergang geradezu umgekehrt. Der Mensch wird sich nicht erst eines Gesetzes bewusst und urtheilt nun darnach, wie es doch sein müsste, wenn er selbst als der Gesetzgeber zu denken wäre. Vielmehr wird geurtheilt ursprünglich, nothwendig, und erst aus der Art des Urtheils ist zu entnehmen, dass hier ein Gesetz zu Grunde liegen muss, nach welchem das Urtheil ergeht. Selbst giebt der Mensch sich dieses Gesetz nicht, und wiederum kann es ihm auch nicht von draussen gegeben werden; denn abgesehn davon, dass auch in solchem Fall das Bewusstsein vom Gesetz das erste und ursprüngliche sein würde, käme doch stets die Zustimmung zu diesem Gesetz, die unwillkürliche, nothwendige Aneignung desselben aus dem Menschen selbst. Wo ist denn das Gesetz, nach dem geurtheilt wird, zu suchen?

Nirgends anders, als im Menschen selbst, aber nicht als ein Gesetz, das er sich, oder das seine praktische Vernunft ihm fort und fort giebt, sondern als das Gesetz seines eignen Wesens. Das ist da, längst ehe es ihm vollständig zum Bewusstsein kommt, oft ohne es überhaupt je zu kommen, und wirkt mit absoluter Autorität, ganz unabhängig von dem jeweiligen empirischen Zustand des Menschen, von seinem Wollen und Begehren, von seinen Neigungen und Wünschen. So braucht es keiner Frage, woher es dem Menschen kommt, wie es solche Autorität haben kann, warum das darnach gefällte Urtheil solche Nothwendigkeit für den Menschen selbst mit sich führt, sondern das ist alles unmittelbar darin

und damit gegeben, dass es dies und kein anderes Gesetz ist. —

Zwei Puncte waren es, in denen wir uns bei einer Betrachtung der breiten Basis des Moralischen über die Theorie Herbarts hinausgewiesen sahn. Der eine war dieser, dass er nicht im Stande war, vermittelst des psychologischen Mechanismus das Begehren zu erklären. Es fand sich vielmehr, dass dies nicht begriffen werden könne, ohne ein unabhängig vom Vorstellen und Bewusstsein gegebenes Wesen des Menschen anzunehmen. In diesem begründete Zwecke, die aus ihm auf die umgebende Welt hinausweisen, kommen, indem sie auf Vollzug dringen, als Begierden zum Bewusstsein. Es ist zunächst nur die selbe Erscheinung, die in den organischen Wesen überhaupt vorliegt, dass der Zweck in ihnen herrscht, und schliesslich ein Zweck als der übergreifende alle andern nach sich bestimmt, so dass sie ihm gegenüber zu Mitteln werden. Dieser herrschende Zweckgedanke ist die bestimmende Einheit des organischen Gebildes, aus der heraus es begriffen, durch die das es bestimmende Gesetz in seiner Einheit erkannt wird. Und was von ihm, das gilt vom Menschen, dass nämlich ein Gesetz in seinem Wesen begründet ist, das an einem herrschenden Zweckgedanken seine bestimmende Einheit hat. Was dieser sei, darnach zu fragen führt über den gegenwärtigen Zusammenhang hinaus — genug, wenn erhellt, dass das moralische Urtheil das Vorhandensein eines solchen Gesetzes bezeugt.

Der andre Punct, der in Herbarts Theorie nicht aufgehn wollte, hängt noch enger mit dem moralischen Urtheil zusammen, weil dieses selbst nach seiner Wirklichkeit und seinem Recht sich um ihn dreht. Es ist dieser, dass die Zustimmung des Menschen den Kern des Wollens ausmacht, und dass, wenn ein Wollen oder ein Willensbild vom tadelnden Urtheil getroffen wird, eben diese Zustimmung, diese Bejahung seitens des Menschen es ist, die er sich selbst vorwirft oder im voraus als seine Schuld erkennt für den

Fall, dass er dem Willensbild zur Wirklichkeit verhilft. Dadurch hebt sich das Ethische vom Organischen ab, wird das Gesetz aus einem Naturgesetz zu einem ethischen, dadurch nämlich, dass es zwar eben so nothwendig ist wie jenes, und jede Verletzung desselben sich sofort bestraft, dass es aber — wir können hier das Wort nicht zurückhalten — *frei* bejaht sein will. Es ist eine Verneinung möglich, ist es so sehr, dass der Mensch bis zu einem gewissen Grade auch das verneinen kann, was in ihm scheinbar ganz unter das Naturgesetz fällt. In dieser Betrachtung des Ethischen, wie Trendelenburg sie in seinen logischen Untersuchungen andeutet, dürfte eine richtige Lehre von der Freiheit wurzeln, welche diese weder zu einem transscendentalen Vermögen des absoluten Anfangens macht, noch verkennt, dass Freiheit die Voraussetzung des moralischen Urtheils ist, des Ausgangspunctes der praktischen Philosophie im Gegebenen.

Dass aber, wenn das moralische Urtheil wirklich dazu führt, in einem solchen und so gegebenen Gesetz die objective Grundlage des Sittlichen zu finden, auch anders über das Sollen müsse geurtheilt werden, als Herbart thut, erhellt von selbst. Zwar ist es richtig, dass das Bewusstsein des Sollens erst nach und nach durch das moralische Urtheil im Menschen entsteht, aber dies Bewusstsein von einem gebietenden Gesetz ist nicht ein Schein, der sich bei genauerer Betrachtung in die moralischen Urtheile als seine einzigen Elemente auflöst, sondern ein viel genauerer Ausdruck der objectiven Wirklichkeit, als das moralische Urtheil selbst. Der Sachverhalt ist dieser. Zu Grunde liegt jenes vom Willen des Menschen gänzlich unabhängige Gesetz seines eignen Wesens, das von allen andern dadurch fundamental unterschieden ist, dass der Mensch es frei bejahen kann oder nicht, d. h. über sein eignes Wesen, also über die einzelnen Zwecke oder einzelnen Elemente des Gesetzes kann er sich nie erheben, aber das Gesetz kann er zerstören, die

rechte Unterordnung der Zwecke unter einander und aller unter den obersten herrschenden Zweck kann er aufheben, bejahen, wo er jetzt verneinen, und verneinen, wo er jetzt bejahen sollte. Geschieht das — und dass dies die gegebene Wirklichkeit, lehrt die gemeinste Erfahrung — dann reagirt „das Gesetz des Ganzen“, das moralische Urtheil als Tadel springt im Bewusstsein hervor; als Beifall dagegen äussert es sich bestimmt nur da, wo die Möglichkeit, das Gegentheil zu thun, welches der Tadel treffen würde, bei einer That zum Bewusstsein kommt und abgewiesen wird: wo das nicht der Fall ist, kommt der Beifall nie bestimmt zum Bewusstsein, sondern äussert sich höchstens als ein Gefühl der edlen Lust, wie ein solches denn jede sittliche Bejahung eines in uns begründeten Zwecks begleitet. Wie aber so ein Gesetz unter der eigenthümlichen Bedingung der freien Bejahung dessen, in dem es gegeben ist, (was wieder mit dem in ihm herrschenden obersten Zweckgedanken zusammenhängt) die Grundlage der moralischen Urtheile ist, so kommt dieser, gerade dieser objective Grund durch ihre Vermittlung dem Menschen nach und nach zum Bewusstsein als das Sollen; denn das ist das Eigenthümliche des sittlichen Phänomens, das wir Sollen nennen, dass ein zwingendes Gesetz sich geltend macht, ohne zu zwingen.

Wir fassen zusammen. Die praktische Philosophie soll nach Herbarts Behauptung ganz auf eignen Füssen stehn, und er ist bemüht, die letzten Elemente des Sittlichen als solche aufzuweisen, die ganz für sich gegeben sind und in sich selbst gewiss jede Frage nach dem Sein, in dem sie etwa wurzeln, überflüssig machen: diese Frage war eben schon zu oft ein Hauptverderben der Wissenschaft. Aber auch abgesehn davon, dass Herbart, wie schon hervorgehoben, einmal eine gelegentliche Antwort auf die unabweisbare Frage giebt, hat die kritische Erörterung gezeigt, dass die Anschauung, die er vom Sittlichen hat, die Wirklichkeit nicht deckt, und wiederum dass überall sich nachweisen

lässt, wie der durch die Psychologie sich geltend machende Einfluss der Metaphysik es ist, der ihn daran hindert, dem Sittlichen, dem für die praktische Philosophie zur Bearbeitung vorliegenden Gegebenen, gerecht zu werden. Die Wirklichkeit des Sittlichen — ob nun das Object des moralischen Urtheils, das Begehren und Wollen, ins Auge gefasst wird, oder ob wir den Blick auf dieses selbst richten — die Wirklichkeit des Sittlichen, so wie es als Gegebenes vorliegt, drängt über die Metaphysik Herbarts hinaus und zu einer solchen hin, welche die werdende Welt und in ihr auch das Sittliche in seiner eigenthümlichen Art grundleglich zu erkennen und zu begreifen sucht. So wenig bewährt sich die gänzliche Unabhängigkeit des Sollens vom Sein, dass Herbart selbst durch die Anschauung, die er von diesem hat, daran gehindert wird, jenes zu verstehn, dass seine Metaphysik seine praktische Philosophie verhindert, dem Gegebenen gerecht zu werden. —

Schluss.

Das war die Behauptung Herbarts, von der die Untersuchung ausging, dass Sollen und Sein zwei ganz heterogene Gebiete seien, die Frage nach dem einen und dem andern in ganz verschiedene Richtungen ausschaue. Sie stützt sich vor allem auf die Lehre vom Sein und vom Seienden; denn wenn es mit diesem eine solche Bewandtniss hat, wie Herbart lehrt, dass nur das Ist, was schlechthin positiv, gänzlich einfach und gegen alle Quantität gleichgültig ist, so ist unmittelbar gegeben, dass in diesem Sein, wie kein Werden, so auch kein Sollen rechtmässig begründet ist. Aber nicht bloss das Sollen, die ganze gegebene Welt drängte über diese Fassung des Seins, der Existenz hinaus. Herbart konnte zwar den

vermeintlich vom Gegebenen aus in die Tiefe zu den Realen führenden Bogen des Denkens[1]) beschreiben, aber nichts half ihm von da wieder empor an die Oberfläche der lichten, lebendigen Welt. Zwar — es musste die Forderung der absoluten Position als im Denken enthalten anerkannt werden, aber nichts berechtigte, in ihr den Ausgangspunct zu nehmen, vor allem *sie* zu befriedigen; denn der daraus sich ergebende Begriff der absoluten Realität konnte nur für einen Grenzbegriff des Denkens gelten. Gerade von Herbart aber wird es aufs stärkste betont, das man aus Begriffen keine Realität herausschlagen soll, und mehr als ein Begriff lag hier nicht vor; denn jede Anknüpfung an das Gegebene wurde vermisst.

Der Einfluss der ontologischen Begriffe reicht durch alle Theile der Herbartschen Philosophie hindurch, ebensoweit folglich das andere, wenn sie sich gegen die Kritik nicht behaupten können. Nur sie waren es, die da verboten, in der praktischen Philosophie über die moralischen Urtheile hinaus weiter zu fragen, deren Bedingungen und deren Möglichkeit zu untersuchen. Es lag daher, abgesehn von ihnen, kein Grund dazu vor, dem Zuge des Sittlichen, so wie es sich giebt, nicht Folge zu leisten und über die Theorie Herbarts von demselben hinauszugehn. Da fand sich denn, dass es eben so wenig wie alles Gegebene geneigt war, sich durchaus in die Begriffe Herbarts zu schicken.

Daher: ob wir die Metaphysik oder ob wir die praktische Philosophie ins Auge fassten, es fand sich nirgends etwas, das eine fundamentale Kluft zwischen dem Sollen und dem Sein zu befestigen zwang. Vielmehr hier wie da nöthigte alles zu einer andern Auffassung der wirklichen Welt, die, wie sie überhaupt der gewöhnlichen Anschauung von den Dingen näher kommt, so auch die Meinung „des unverkünstelten Verstandes“ bestätigt, dass das gegebene

---

[1]) Metaphysik § 164. II. S. 16.

Sollen in dem gegebenen Sein begründet ist und neues Sein begründen will. Diese Auffassung des weiteren zu entwickeln und nach allen Seiten zu rechtfertigen war hier ebenso wenig unsre Aufgabe, wie das andre, nun unsrerseits nach dem Zusammenhang zwischen dem gegebenen Sollen und dem Sein im Sinne Herbarts zu fragen und zu untersuchen, ob etwa die Forderung der absoluten Position sich bei vollerem Ausgangpunct als im formalen Denken bloss abgeleiteter Weise enthalten und ursprünglich im Kern des menschlichen Wesens begründet erweisen würde, so dass von daher sich gar eine besonders enge Verbindung gerade zwischen dem Sollen und der absoluten Position herausstellte. Es handelte sich hier nur darum, zu zeigen, dass die Angriffe Herbarts gegen jene Auffassung nicht Stich halten, dass das von ihm selbst so richtig betonte Maass der Wissenschaft, nämlich das Gegebene sich wider ihn kehrt, und es wäre daher genug geschehn, wenn dies gelungen sein sollte.

Aber wenn denn eine innige Verbindung zwischen den beiden Gebieten des Seins und des Sollens Statt hat, jenes in diesem liegt — stehn dann nicht die in der Einleitung erwähnten Gefahren vor der Thür und drohen, die strenge Moral wie die reine Wissenschaft zu beeinträchtigen? Wenn nur die Gefahr für das Sittliche — um von dieser zuerst zu reden — es überall mit der wissenschaftlichen Betrachtung zu thun hätte! Das ist sie doch, dass Einer das natürliche und das sittliche Gebiet völlig gleich setzend die eigenthümliche Natur des letzteren verkenne und seine Autorität untergrabe. Er thut es aber nicht, weil er eine falsche Theorie hat, sondern er entwirft eine falsche Theorie, weil er es thut. Wenn nur dem Menschen die Autorität des Sittlichen vor aller wissenschaftlichen Forschung feststeht, so hat es keine Gefahr, dass er sich in eine Wissenschaft schicken sollte, welche diese unmittelbare Wahrheit gefährdet. Geschieht es dennoch — und wer will leugnen,

dass es bei aller sittlichen Unantastbarkeit des Forschers geschehn ist? — so hat das allein darin seinen Grund, dass das Gegebene nicht für Ausgangspunct und Maass der wissenschaftlichen Forschung genommen ist. Steht einmal fest, dass es so das Gebotene ist, dann kann von der Wissenschaft her dem Sittlichen niemals Gefahr drohn; denn es ist selbst in seiner eigenthümlichen, von allem andern specifisch unterschiedenen Art eine der hervorragendsten und gewissesten Thatsachen des Gegebenen, also des Maasses aller Wissenschaft. Dem Gelüsten aber, falsche Theorien zu erfinden, um der sittlichen Fahnenflucht den Rücken zu decken, kann die Wissenschaft nicht wehren, sie kann solches Unkraut abschneiden, wo es sich zeigt, aber sie kann seine Wurzel nicht zerstören. Sie thut es am wenigsten, wenn sie eine Kluft zwischen dem Sollen und dem Sein befestigt; denn die Theorie, die das thut, lässt sich mit weniger Kopfzerbrechen gegen das Sittliche kehren, als die andre, welche neben dem Müssen — um es so auszudrücken — das Sollen im Sein findet.

Nicht minder aber entschwindet bei näherer Betrachtung die Gefahr für die Reinheit der Wissenschaft, der Herbart durch diese Trennung von Sollen und Sein zu begegnen meinte, d. h. so weit sie dadurch beseitigt wird. Mag sie vorhanden sein, mögen manche Beispiele aus der Geschichte der Wissenschaft zeigen, dass das reine Suchen nach Wahrheit durch das praktische Interesse der Suchenden beeinträchtigt und auf eine schiefe Bahn gedrängt wurde. Um ihr zu entgehn, dazu kommt es nicht auf eine Sonderung der Gebiete an, sondern einmal auf den ursprünglichen Entschluss, das wissenschaftliche Geschäft unbekümmert um alles andre rein zu verrichten, und sodann auf die Fähigkeit, diesem Entschluss überall Folge zu geben. Die Sonderung selbst kann erst aus der wissenschaftlichen Forschung hervorgehn und nicht schon vor ihr feststehn, also entgeht auch der sondernde Denker nicht dieser Gefahr. Es könnte ja

gerade die Sonderung aus praktischem Interesse hervorgegangen sein! Es könnte gerade gegen sie gesagt werden, dass sie eine Fiction im praktischen Interesse sei, um nämlich die Autorität des Sittlichen zu retten, ob es gleich nach der Lehre von dem, was ist, dem Schein verfällt; dass man ihm noch eine Bedeutung beimesse, sei eine Schwäche, die der Denker um der Reinheit der Wissenschaft willen zu überwinden habe. Wir sagen: es *könnte* so geredet werden. Wir können auch sagen: es wird heut zu Tage nicht gerade gegen Herbart, nicht gerade in dieser Fassung, aber ähnlich sehr viel gegen alle die geredet, welche treu zur Autorität des Sittlichen als zu einer ursprünglich gewissen Thatsache stehn — zum deutlichen Beweis, dass, wie jeder, so auch dieser Bogen überspannt werden kann. Es wird auch hier nur darauf ankommen, mit der Nüchternheit, deren ein Jeder fähig ist, das eigne wissenschaftliche Denken zu überwachen; neben der Gefahr, dass das praktische Interesse fremde Motive in die Wissenschaft einschmuggelt, steht die andere, dass vermeinter Eifer für die Wissenschaft die Thatsache des Sittlichen um das Gewicht bringt, das sie in der wirklichen Welt und darum für das Begreifen derselben hat.

Aber ganz abgesehn von dem allem bleibt eine oft von Herbart hervorgehobene Schwierigkeit stehn, die ihn nicht zum wenigsten jene Trennung für nothwendig halten liess. Wenn nämlich das Sollen im Sein begründet ist, so verlangt es wiederum ein Sein und setzt daher ein Können voraus. Das unbedingte Gebot: „Du sollst:" sagt in seiner Unbedingtheit dem Menschen das andere: Du kannst — und doch kann der Mensch oft schliesslich nicht, was er soll. Daher man der Annahme gar nicht wird entgehn können, dass hier ein Irrthum, wie etwa eine Verwechslung von theoretischen und ästhetischen Urtheilen zu Grunde liegt. So scheint es wenigstens! Es ist aber doch eigenthümlich, dass jeder Mensch, der sich für sein Thun und Lassen sittlich verantwortlich fühlt, das im Sollen und mit demselben

gegebene Können unbedingt voraussetzt und sich für schuldlos hält, sobald das Können verschwindet, ja aufhört, den einzelnen Fall sittlich zu beurtheilen, immer wenn er das Können aus ihm hinwegdenken muss, es ist das eigenthümlich; denn es ist eine harte und unerfüllbare Forderung, den Kern des Sittlichen für einen aus Verwechslung hervorgegangenen Irrthum und dabei das Sittliche für unverkürzt und für begriffen halten zu sollen. Der Mensch, der in einem einzelnen Fall sich wider das deutlich vernommene Gebot: „Du sollst“ vergeht, nachdem er, ehe es zum Fehltritt kam, einen harten Kampf gegen die That gekämpft hat, der findet, wenn er nun, was geschehn, denkend betrachtet, ein doppeltes darin. Einmal hätte er anders können, die bitteren Vorwürfe, die er sich willenlos macht, ruhn auf dieser Voraussetzung, daher es vor allem andern feststeht: er hätte anders können. Wiederum aber war in ihm selbst eine zwingende Macht, die ihn zu dem drängte, was er that; er hat sich bis aufs Aeusserste widersetzt und ist ihr doch erlegen: so wie er sich vorfand, hat er nicht anders können. Wir sehn ab davon, woher das Nichtkönnen kommt und fassen nur die Thatsache, wie sie vorliegt, ins Auge. Es ist da gegeben ein Sollen ohne ein entsprechendes Können, und doch setzt das Sollen ein entsprechendes Können voraus — ein Widerspruch jedenfalls, so scharf, wie er nur gedacht werden kann.

Im Allgemeinen nun hat Herbart gerade keine Scheu vor Widersprüchen, sondern er geht ihnen, sie scharf ins Auge fassend, gerade entgegen, indem er der Energie des Denkens vertraut, die sie wird lösen können. *Diesem* Widerspruch sucht er vielmehr von hinten beizukommen und nachzuweisen, dass er nicht einmal wie jene andern zum objectiven Schein gehört, sondern ganz und gar auf Täuschung beruht. Hier scheint ihn eben das Vertrauen auf eine mögliche Lösung durch das Denken verlassen zu haben. Und das mit Recht! Entweder ist der Widerspruch gar nicht da, oder, wenn er es ist, wird

das Denken ihn nie zum Weichen bringen; er ist eben kein bloss logischer Widerspruch gegebener Formen, sondern ein Lebenswiderspruch, der den Kern des menschlichen Wesens zerreisst, er ist nicht bloss dem Denker aufgegeben, sondern in erster Linie jedem ernsten Menschen. Ist nun aber die vorstehende Untersuchung der Herbartschen Grundbegriffe richtig, so ist sein Bemühn, diesem Widerspruch von hinten beizukommen, vergeblich, dieser ist in der That und viel gewisser, als die in der Metaphysik aufgewiesenen, gegeben, ist es so schneidig und so ungebehrdig wie kein andrer. Die Philosophie wird ihn müssen stehn lassen; denn es wird sich vor allem darum handeln, eine Lösung desselben im Leben zu finden, und dann erst wird von einer solchen in der Wissenschaft die Rede sein können. Wenn es aber richtig ist, dass das Christenthum — wie es denn selbst so von sich behauptet — diese allererst geforderte Lösung bringt, so wird die wissenschaftliche Behandlung derselben gar nicht der Philosophie, sondern der christlichen Theologie anheimfallen, und hier ein Punct sein, wo diese an jene anschliesst.

Vita.

Geboren bin ich am 30. September 1848 im Kirchdorf Loit bei Apenrade, Provinz Schleswig-Holstein, und erhielt in der heiligen Taufe am 25. October den Namen *Julius Wilhelm Martin Kaftan.* Die Namen meiner Eltern sind: Marten Hinrich Kaftan und Wilhelmine geb. Mumsen. Mein ater war Hauptpastor des Kirchspiels, wurde aber als solcher m Jahre 1850 durch die dänische Gewaltherrschaft seines mtes entsetzt und erlag, nachdem wir zwei Jahr in Neu-ühlen bei Altona und später ein halbes Jahr in Pinneberg ge-bt hatten, an letzterem Ort einem langjährigen Leiden. In usum an der Schleswigschen Westküste, wohin meine Mutter nmehr übersiedelte, erhielt ich bis Ostern 1859 den ersten ementarunterricht und besuchte dann sieben und ein halbes hr das Gymnasium zu Flensburg, welches ich Mich. 1866 liess, um in Erlangen das theologische Studium zu be-nen. Dieses setzte ich von Ostern 1868 bis Ostern 1869 Berlin fort, wo ich von Trendelenburg die Anregung zu losophischen Studien empfing, hielt mich dann privatim ter arbeitend ein halbes Jahr zu Hause in Flensburg auf bestand, nachdem ich noch ein halbes Jahr in Kiel lirt hatte, Ostern 1870 das Tentamen pro licentia con-andi. Zuerst auf ein halbes Jahr nach Kiel zurückge-t lebte ich darauf wiederum, mit der Vorbereitung auf Examen beschäftigt, ein ganzes Jahr zu Hause und ab-rte dieses, das Examen pro ministerio, Mich. 1871 mit

dem Prädicat „sehr gut bestanden“. Nach demselben ma
ich zunächst den vorgeschriebenen sechswöchentlichen Cu
an einem Schullehrerseminar durch, war dann bis nach Os
dieses Jahres als Adjunct des Pastors zu Quern in Ar
thätig und halte mich seit Anfang Mai hier in Leipz
der Absicht auf, meine Studien fortzusetzen und mic
auf eine etwaige spätere akademische Lehrthätigkeit v
bereiten. Zu dem Ende bewerbe ich mich auch durc
angelegte Dissertation um die Doctorwürde in der p
sophischen Facultät der Universität Leipzig.
